Gilles Deleuze

LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT



CATEDRA

colección teorema

Gilles Deleuze

Filosofía crítica de Kant

Traducción de Marco Aurelio Galmarini

TERCERA EDICIÓN

CÁTEDRA

TEOREMA

1.ª edición, 1997
3.ª edición, 2008

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 46.251-2008
ISBN: 978-84-376-2388-7
Printed in Spain
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)

A Ferdinand Alquié,
como testimonio de profundo reconocimiento

Índice

INTRODUCCIÓN

El método trascendental

LA RAZÓN SEGÚN KANT

Kant define la filosofía como «la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana», o como «el amor que experimenta el ser racional por los fines supremos de la razón humana»[1]. Los fines supremos de la razón constituyen el sistema de la *cultura.* En estas definiciones se reconoce ya una lucha doble: contra el empirismo y contra el racionalismo dogmático.

Para el empirismo, la razón no es estrictamente la facultad de los fines, que remiten a una afectividad primera, a una «naturaleza» capaz de poseerlos. La originalidad de la razón estriba más bien en una cierta manera de realizar fines comunes al hombre y al animal. La razón es la facultad para disponer de medios indirectos, oblicuos; la cultura es astucia, cálculo, rodeo. No

[1] *Crítica de la razón pura (CRP),* y *Opus postumum.*

cabe duda de que los medios originales reaccionan a los fines y los transforman; pero, en última instancia, los fines son siempre los de la naturaleza.

Contra el empirismo, Kant afirma que hay fines de la cultura, fines propios de la razón. Más aún, sólo de los fines culturales de la razón se puede decir que sean absolutamente últimos. «El último fin es un fin tal que la *naturaleza* no basta para alcanzar y realizar de acuerdo con la idea, pues es un fin absoluto»[2].

A este respecto, los argumentos de Kant son de tres clases. *Argumento de valor:* si la razón sólo sirviera para realizar los fines de la naturaleza, no se comprende por qué tendría un valor superior a la simple animalidad (sin duda, puesto que existe, ha de tener una utilidad y un uso naturales; pero sólo existe en relación con una utilidad superior, de la que extrae su valor). *Argumento por el absurdo:* si la naturaleza hubiese querido... (Si la naturaleza hubiese querido realizar sus fines en un ser dotado de razón, habría sido un error confiar en lo que este ser tiene de racional y habría sido preferible remitirse al instinto, tanto en lo que hace a los medios como al fin.) *Argumento de conflicto:* si la razón sólo fuera una facultad de los medios, no se comprende cómo podrían oponerse en el hombre dos tipos de fines en calidad de especie animal o de especie moral (por ejemplo, desde el punto de vis-

[2] *Crítica del Juicio (CJ)*, § 84.

ta de la naturaleza dejo de ser un niño cuando soy capaz de tener hijos, pero, sin oficio y con todo por aprender, continúo siendo un niño desde el punto de vista de la cultura).

No cabe duda de que el racionalismo, por su lado, reconocía que el ser racional perseguía fines cabalmente racionales. Pero lo que aquí aprehende la razón como fin es todavía algo exterior y superior: un Ser, un Bien, un Valor, considerados como regla de la voluntad. Por tanto, la diferencia entre racionalismo y empirismo no es tan grande como se hubiera podido creer. Un fin es una representación que determina la voluntad. Mientras se trate de una representación de algo exterior a la voluntad, no importa que sea sensible o puramente racional, pues en ambos casos sólo determina el querer mediante la satisfacción ligada al «objeto» que representa. Ya se considere una representación como sensible, ya como racional, «el sentimiento de placer con el que constituyen el principio determinante de la voluntad... es de una sola y la misma especie, no sólo porque no se lo puede conocer de otra manera que empíricamente, sino también porque afecta una sola y la misma fuerza vital»[3].

Contra el racionalismo, Kant argumenta que los fines supremos no son solamente fines de la razón, sino que, al postularlos, la razón no hace otra cosa que postularse a sí misma. En los fines

[3] *Crítica de la razón práctica (CRPr),* Analítica, escolio 1 del teorema 2.

de la razón, ésta se toma a sí misma como fin. Por tanto, hay *intereses* de la razón, pero, además, la razón es el único *juez* de sus propios intereses. Los fines o los intereses de la razón no son materia de juicios ni de experiencia, ni de ninguna otra instancia externa o superior a la razón. Kant rechaza por adelantado tanto las decisiones empíricas como los tribunales teológicos. «Los conceptos, incluso los interrogantes que nos plantea la razón pura, no residen en la experiencia, sino íntegramente en la razón... Es la razón la que, por sí sola, ha engendrado esas ideas en su seno; por tanto, está obligada a justificar su valor o su futilidad»[4]. Una crítica inmanente, la razón como juez de la razón: he aquí el principio esencial del método llamado trascendental. Este método se propone determinar: 1.° la verdadera naturaleza de los intereses o de los fines de la razón; 2.° los medios para realizar esos intereses.

PRIMER SENTIDO DE LA PALABRA FACULTAD

Toda representación está en relación con algo distinto de ella, objeto y sujeto. Distinguimos tantas *facultades del espíritu* como tipos de relación. En primer lugar, una representación puede refe-

---

[4] *CRP*, Metodología, «La imposibilidad de la razón de encontrar la paz en el escepticismo en desacuerdo consigo misma».

rirse al objeto desde el punto de vista de la concordancia o de la conformidad: este caso, el más simple, define la *facultad de conocer.* En segundo lugar, la representación puede entrar en relación de causalidad con su objeto. Es el caso de la *facultad de desear:* «facultad de ser, con sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de tales representaciones». (Se objetará que hay deseos imposibles; pero, en este ejemplo, la representación como tal lleva implícita una relación causal, aunque choque con otra causalidad que la contradiga. La superstición muestra de modo suficiente que ni siquiera la conciencia de nuestra impotencia «puede poner freno a nuestros esfuerzos»[5].) Por último, la representación está en relación con el sujeto en la medida en que produce en él un efecto, en la medida en que lo afecta, ya intensificando su fuerza vital, ya obstaculizándola. Esta tercera relación define, como facultad, *el sentimiento de placer y de dolor.*

Quizá no haya placer sin deseo, deseo sin placer, placer ni deseo sin conocimiento, etcétera. Pero ésta no es la cuestión. No se trata de saber cuáles son las mezclas de hecho. Se trata de saber si cada una de estas facultades, tal como se la define en derecho, es capaz de una *forma superior.* Se dice que una facultad tiene una forma superior cuando encuentra *en sí misma* la ley de su propio ejercicio (aun cuando de esta ley se desprenda una relación necesaria con alguna de

[5] *CJ.* Introducción, § 3.

las otras facultades). En su forma superior, pues, una facultad es *autónoma*. La crítica de la razón pura comienza con la pregunta: ¿hay una facultad superior de conocer? La crítica de la razón práctica, con la pregunta: ¿hay una facultad superior de desear? La crítica del juicio, a su vez, con ésta: ¿hay una forma superior del placer o del dolor? (Durante mucho tiempo, Kant no creyó en esta última posibilidad.)

Facultad superior de conocer

Una representación no basta por sí misma para constituir un conocimiento. Para conocer algo no sólo hace falta tener una representación, sino también salir de ella «para reconocer la existencia de otra, a ella enlazada». El conocimiento es, pues, síntesis de representaciones. «Pensamos encontrar fuera del concepto *A* un predicado *B*, extraño a ese concepto, pero con el que creemos estar obligados a vincularlo»; del objeto de una representación afirmamos algo que no está contenido en la representación misma. Ahora bien, esa síntesis se presenta en dos formas: *a posteriori*, cuando depende de la experiencia. Si digo «esta línea recta es blanca», se trata sin duda de la confluencia de dos determinaciones indiferentes: no toda línea recta es blanca, y la que lo es, no lo es necesariamente.

Por el contrario, cuando digo «la línea recta es el camino más corto» o «todo lo que cambia tie-

ne una causa», efectúo una síntesis *a priori:* afirmo B de A como necesaria y universalmente ligado a él. (B, por tanto, es una representación *a priori;* en cuanto a A, puede serlo o no.) Los caracteres del *a priori* son lo universal y lo necesario. Pero el *a priori* se define como independiente de la experiencia. Es posible que el *a priori* se aplique a la experiencia y, en ciertos casos, que sólo se aplique a ella; pero no *deriva* de ella. Por definición, no hay experiencia que corresponda a las palabras «todos», «siempre», «necesariamente»... *El* [camino] *más corto* no es un comparativo ni el resultado de una inducción, sino una regla *a priori* por la cual produzco una línea como línea recta. *Causa* no es tampoco el producto de una inducción, sino un concepto *a priori* por el cual reconozco en la experiencia algo que ocurre.

Mientras la síntesis sea empírica, la facultad de conocer aparece en su forma inferior: encuentra su ley en la experiencia y no en sí misma. Pero la síntesis *a priori* define una facultad superior de conocer. En efecto, esta facultad no se rige por los objetos que le darían una ley; por el contrario, la síntesis *a priori* atribuye al objeto una propiedad que no estaba contenida en la representación. Por tanto, es preciso que el objeto esté sometido a la síntesis de la representación, que se rija por nuestra facultad de conocer, y no a la inversa. En consecuencia, cuando la facultad de conocer encuentra en sí misma su ley, legisla sobre los objetos de conocimiento.

Por este motivo, la determinación de una forma superior de la facultad de conocer es al mismo tiempo la determinación de un interés de la razón: «Conocimiento racional y conocimiento *a priori* son cosas idénticas», o los juicios sintéticos *a priori* son los principios de lo que debiera llamarse «ciencias teóricas de la razón»[6]. Un interés de la razón se define mediante aquello por lo cual la razón se interesa en función del estado superior de una facultad. *La razón experimenta naturalmente un interés especulativo; y lo experimenta por los objetos que están necesariamente sometidos a la facultad de conocer en su forma superior.*

Si ahora nos preguntamos qué objetos son esos, advertimos de inmediato que sería contradictorio responder «las cosas en sí». ¿Cómo una cosa *tal como es en sí* podría estar sometida a nuestra facultad de conocer y regida por ella? En principio, eso sólo es posible para los objetos *tal como aparecen,* esto es, para los «fenómenos». (Así, en la *Crítica de la razón pura,* la síntesis *a priori* es independiente de la experiencia, pero se aplica únicamente a los objetos de la experiencia.) Se advierte, pues, que el interés especulativo de la razón recae naturalmente en los fenómenos y sólo en ellos. No se crea que Kant necesita largas demostraciones para llegar a este resultado; por el contrario, es un punto de partida de la crítica, más allá del cual comienza el verdade-

---

[6] *CRPr,* Prefacio; *CRP,* Introducción, 5.

ro problema de la crítica de la razón pura. Si no hubiera algo más que interés especulativo, sería harto dudoso que la razón se comprometiera jamás en consideraciones sobre las cosas en sí.

FACULTAD SUPERIOR DE DESEAR

La facultad de desear supone una representación que determine la voluntad. Pero, esta vez, ¿basta con invocar la existencia de las representaciones *a priori* para que la síntesis de la voluntad y la representación sea también ella *a priori?* La verdad es que el problema se plantea de otra manera. Aun cuando una representación sea *a priori,* determina la voluntad por intermedio de un placer enlazado al objeto que representa: la síntesis, por tanto, sigue siendo empírica o *a posteriori;* la voluntad sigue determinada de manera «patológica» y la facultad de desear continúa en un estado inferior. Para que ésta acceda a su forma superior es menester que la representación deje de ser una representación del *objeto,* incluso *a priori.* Es menester que sea la representación de una forma pura. «Si, por abstracción, se elimina de una ley toda la materia, es decir, todo objeto de la voluntad como principio determinante, lo único que queda es la simple forma de una legislación universal»[7]. La facultad de desear es, pues, superior, y la síntesis

[7] *CRPr,* Analítica, teorema 3.

práctica que le corresponde es *a priori*, cuando la voluntad ya no está determinada por el placer, sino por la simple forma de la ley. Entonces, la facultad de desear ya no encuentra su ley fuera de sí misma, en una materia o en un objeto, sino en sí misma: se dice que es autónoma[8].

En la ley moral, la razón determina por sí misma la voluntad (sin la intermediación de un sentimiento de placer o de dolor). Por tanto, hay un interés de la razón correspondiente a la facultad superior de desear: *interés práctico*, que no se confunde ni con un interés empírico, ni con el interés especulativo. Kant no deja de recordar que la razón práctica es profundamente «interesada». Por eso presentimos que la crítica de la razón práctica se desarrollará paralelamene a la crítica de la razón pura: se trata ante todo de saber cuál es la naturaleza de ese interés y sobre qué versa. Es decir: puesto que la facultad de desear encuentra en sí misma su ley, ¿en qué recae esta legislación? ¿Cuáles son los seres o los objetos que se encuentran sometidos a la síntesis práctica? No obstante, no se excluye que, a pesar del paralelismo de las preguntas, la respuesta sea aquí más compleja que en el caso precedente. Se nos permitirá pues postergar el examen de esta respuesta. (Más aún: se nos permitirá provisionalmente no examinar la cuestión de una forma

[8] Para la *Crítica de la razón práctica* remito a la introducción de M. Alquié en la edición de Presses Universitaires de France y al libro de M. Vialatoux en la colección «SUP-Initiation philosophique».

superior del placer y del dolor, pues el sentido de esta cuestión supone las otras dos críticas.)

Bastará con que retengamos el principio de una tesis esencial de la crítica en general que dice lo siguiente: hay intereses de la razón que son de *diferente naturaleza*. Estos intereses constituyen un sistema orgánico y jerarquizado que no es otro que el de los fines del ser racional. Ocurre que los racionalistas sólo retienen el interés especulativo: consideran que los intereses prácticos se desprenden simplemente de ellos. Pero esta inflación del interés especulativo tiene dos consecuencias lamentables: la confusión acerca de los verdaderos fines de la especulación y, sobre todo, la *reducción* de la razón a uno solo de sus intereses. Con el pretexto de desarrollar el interés especulativo, se mutila la razón en sus intereses más profundos. De acuerdo con el primer sentido de la palabra «facultad», la idea de una pluralidad (y de una jerarquía) sistemática de intereses domina el método kantiano. Esta idea es un verdadero principio: el principio de un sistema de fines.

SEGUNDO SENTIDO DE LA PALABRA FACULTAD

En un primer sentido, «facultad» remite a las diversas relaciones de una representación en general. Pero en un segundo sentido, «facultad» designa una fuente específica de representaciones. Se distinguirá, pues, tantas facultades como especies

de representación. Desde el punto de vista del conocimiento, el cuadro más simple es el siguiente: 1.° la intuición (representación singular que se refiere inmediatamente a un objeto de experiencia y que tiene su fuente en la *sensibilidad);* 2.° el concepto (representación que se refiere a un objeto de experiencia de manera mediata, por intermedio de otras representaciones, y que tiene su fuente en el *entendimiento);* 3.° la Idea (concepto que va más allá de la posibilidad de la experiencia y que tiene su fuente en la *razón)*[9].

Sin embargo, la noción de representación, tal como la hemos empleado hasta ahora, sigue siendo vaga. De una manera más precisa, hemos de distinguir entre *la representación* y *lo que se presenta.* Lo que se presenta a nosotros es ante todo el objeto tal como aparece. Entonces, la palabra «objeto» sobra. Lo que se nos presenta o lo que aparece en la intuición es ante todo el fenómeno en tanto diversidad sensible empírica *(a posteriori).* Se ve que, en Kant, el fenómeno no es apariencia, sino aparición[10]. El fenómeno aparece en el espacio y en el tiempo: el espacio y el tiempo son para nosotros las formas de toda aparición posible, las formas puras de nuestra intuición o de nuestra sensibilidad. En tanto tales, son

[9] *CRP,* Dialéctica, «Las ideas en general».

[10] *CRP,* Estética, § 8 («No digo que los cuerpos sólo parezcan existir fuera de mí... Me equivocaría si no viera más que mera *apariencia* en lo que debiera considerar como *un fenómeno»).*

a su vez presentaciones: esta vez, presentaciones *a priori*. Lo que se presenta no es pues sólo la diversidad fenoménica empírica en el espacio y en el tiempo, sino la diversidad pura *a priori* del espacio y del tiempo mismos. La intuición pura (el espacio y el tiempo) es precisamente lo único que la sensibilidad *presenta a priori*.

En términos precisos no se dirá que la intuición *a priori* es una *representación,* ni que la sensibilidad es una fuente de representaciones. Lo que importa en la representación es el prefijo: *re*-presentación implica una recuperación activa de lo que está presente y, por tanto, una actividad y una unidad que se distinguen de la pasividad y de la diversidad propias de la sensibilidad como tal. Desde este punto de vista, ya no tenemos necesidad de definir el conocimiento como síntesis de representaciones. Lo que se define como conocimiento, esto es, como *síntesis de lo que se presenta,* es la representación misma.

Tenemos que distinguir, por un lado, la sensibilidad intuitiva como facultad de recepción, y por otro lado, las facultades activas como fuentes de verdaderas representaciones. Considerada en su actividad, la síntesis remite a la *imaginación;* en su unidad, al *entendimiento;* y en su totalidad, a la *razón*. Tenemos, por tanto, tres facultades activas que intervienen en la síntesis, pero que son también fuentes de representaciones específicas cuando se considera una de ellas en relación con otra: la imaginación, el entendimiento, la razón. Nuestra constitución es tal que poseemos

una facultad receptiva y tres facultades activas. (Podemos suponer otros seres constituidos de otra manera; por ejemplo, un ser divino cuyo entendimiento fuera intuitivo y produjera lo distinto. Pero entonces, todas sus facultades se reunirían en una unidad eminente. La idea de semejante Ser como límite puede inspirar nuestra razón. Pero no expresa nuestra razón ni su situación en relación con nuestras otras facultades.)

RELACIÓN ENTRE LOS DOS SENTIDOS DE LA PALABRA FACULTAD

Pensemos en una facultad en el primer sentido: en su forma superior es autónoma y legislativa; legisla sobre los objetos que le son sometidos; a ella corresponde un interés de la razón. De esta suerte, la primera pregunta de la crítica en general era ésta: ¿cuáles son esas formas superiores, cuáles esos intereses y sobre qué recaen? Pero ahora se presenta un segundo interrogante: ¿cómo se realiza un interés de la razón? Es decir: ¿qué es lo que asegura la sumisión de los objetos? *¿Cómo* se someten? ¿Qué es lo que legisla verdaderamente en la facultad considerada: la imaginación, el entendimiento o la razón? Se advierte que si una facultad se define en el primer sentido de la palabra, de tal manera que le corresponda un interés de la razón, hemos de buscar aún una facultad, en el segundo sentido, capaz de realizar ese interés o de asegurar la ta-

rea legisladora. En otros términos, nada nos garantiza que la razón se encargue por sí misma de realizar *su propio* interés.

Tomemos por ejemplo la crítica de la razón pura. Esta crítica comienza por descubrir la facultad superior de conocer, esto es, el interés especulativo de la razón. Ese interés recae en los fenómenos. En efecto, puesto que no son cosas en sí, los fenómenos pueden estar sometidos a la facultad de conocer; y deben estarlo para que sea posible el conocimiento. Pero, por otra parte, preguntamos cuál es la facultad, como fuente de representaciones, que asegura esta sumisión y realiza este interés. Cuál es la facultad (en el segundo sentido) que legisla *en* la facultad de conocer? La respuesta famosa de Kant es que lo único que legisla en la facultad de conocer o en el interés especulativo de la razón es el entendimiento. Por tanto, no es la razón la que se ocupa de su propio interés: «La razón pura abandona todo al entendimiento...»[11].

Debemos prever que la respuesta no sea exactamente la misma en todas las críticas: así, pues, en la facultad superior de desear, es decir, en el interés práctico de la razón, es esta misma la que legisla, sin dejar a nadie más la tarea de realizar su propio interés.

La segunda cuestión de la crítica en general implica otro aspecto. Una facultad legisladora, en tanto fuente de representaciones, no elimina por

[11] *CRP*, Dialéctica, «Las ideas trascendentales».

completo el empleo de otras facultades. Cuando el entendimiento legisla en interés del conocer, el papel que en ello desempeñan la imaginación y la razón no es menos *original*, aunque conforme a las tareas que el entendimiento determina. Cuando la razón legisla en interés práctico, es a su vez el entendimiento el que desempeña un papel original, aunque en la perspectiva determinada por la razón... etcétera. Según cada crítica, el entendimiento, la razón y la imaginación establecerán diversas relaciones, que una de esas facultades presidirá. Por tanto, hay en la relación entre facultades variaciones sistemáticas según que tengamos en cuenta tal o cual interés de la razón. En resumen: a una facultad determinada en el primer sentido de la palabra (facultad de conocer, facultad de desear, sentimiento de placer o de dolor), debe corresponder, en el segundo sentido de la palabra, una relación determinada entre facultades (imaginación, entendimiento, razón). Es así como la doctrina de las facultades forma una verdadera red, que constituye a su vez el método trascendental.

Capítulo primero

Relación de las facultades en la crítica de la razón pura

Lo «a priori» y lo trascendental

Los criterios de lo *a priori* son la necesidad y la universalidad. Lo *a priori* se define como independiente de la experiencia precisamente porque la experiencia nunca nos «da» nada que sea universal y necesario. Las palabras «todos», «siempre», «necesariamente» o incluso «mañana», no remiten a nada de la experiencia: no derivan de la experiencia, aun cuando se apliquen a ella. Ahora bien, cuando conocemos, empleamos estas palabras; y es que decimos *más* que lo que nos es dado, *excedemos* los datos de la experiencia. A menudo se ha hablado de la influencia de Hume en Kant. En efecto, Hume fue el primero en definir el conocimiento mediante ese tipo de exceso. No conozco cuando compruebo que «he visto salir el sol mil veces», sino cuando juzgo: «*mañana* saldrá el sol», «*siempre* que el agua

está a 100°, entra *necesariamente* en ebullición»...

Kant pregunta ante todo: ¿cuál es el hecho del conocimiento *(quid facti)?* El hecho del conocimiento es que tenemos representaciones *a priori* (gracias a las cuales juzgamos). Pueden ser simples «presentaciones», esto es, el espacio y el tiempo, formas *a priori* de la intuición, ellas mismas intuiciones *a priori* que se distinguen de las presentaciones empíricas o de los contenidos *a posteriori* (por ejemplo, el color rojo). Pueden ser «representaciones» en sentido estricto, esto es, la sustancia, la causa, etcétera, conceptos *a priori* que se distinguen de los conceptos empíricos (por ejemplo, el concepto de león). La pregunta *¿quid facti?* es el objeto de la *metafísica*. Que el espacio y el tiempo sean presentaciones o intuiciones *a priori* es el objeto de lo que Kant llama «exposición metafísica» del espacio y del tiempo. Que el entendimiento disponga de conceptos *a priori* (categorías) que se deducen de las formas del juicio es el objeto de lo que Kant llama «deducción metafísica» de los conceptos.

Sobrepasamos o excedemos lo que nos es dado en la experiencia gracias a principios que nos son propios, a principios necesariamente *subjetivos*. Lo dado no puede fundar la operación por la cual sobrepasamos lo dado. Sin embargo, no basta con que tengamos principios; también es preciso que tengamos ocasión de ejercerlos. Digo «mañana saldrá el sol», pero el mañana no se convertirá en presente si el sol no sale efectivamente. Si la experiencia no confirmara nuestros

principios, si no colmara en cierto modo nuestros excesos, muy pronto perderíamos la ocasión de ejercer esos principios. Por tanto, es preciso que el dato de la experiencia se someta a principios del mismo tipo que los principios subjetivos que rigen nuestro discurrir. Si el sol saliera o no saliera, indiferentemente; «si el cinabrio fuese ora rojo, ora negro, ora ligero, ora pesado; si un hombre se transformara ya en un animal, ya en otro; si durante un largo día la tierra estuviera tan pronto cubierta de frutos como de hielo y nieve, mi imaginación empírica no tendría ocasión de recibir en el pensamiento el cinabrio pesado junto con la representación del color rojo...»; «nuestra imaginación empírica no podría hacer nunca nada adecuado a su potencia y, en consecuencia, permanecería oculta en el fondo del espíritu como una facultad muerta e ignota para nosotros mismos»[1].

Se advierte en qué punto se produce la ruptura de Kant con Hume. Hume se había percatado de que el conocimiento implicaba principios subjetivos mediante los cuales sobrepasamos lo dado. Pero a él le parecía que esos principios eran simplemente de *naturaleza humana,* principios psicológicos de asociación relativos a nuestras representaciones. Kant transforma el problema: lo que se nos presenta de tal manera que forma una naturaleza debe obedecer necesariamente a principios del mismo tipo (más aún, *a los mismos*

[1] *CRP,* Analítica, 1.ª ed., «La síntesis de la reproducción en la imaginación».

principios) que los que rigen el curso de nuestras representaciones. Los mismos principios han de explicar nuestro discurrir subjetivo y el hecho de que lo dado se someta a ese discurrir. Esto equivale a decir que la subjetividad de los principios no es una subjetividad empírica o psicológica, sino una subjetividad «trascendental».

Por esta razón, tras la pregunta de hecho se plantea otro interrogante superior, de derecho: *¿quid juris?* No basta con comprobar que, en realidad, tenemos representaciones *a priori*. Es preciso aún que expliquemos por qué y cómo estas representaciones, que no derivan de la experiencia, se aplican necesariamente a ella. ¿Por qué y cómo el dato que se presenta en la experiencia está necesariamente sometido a los mismos principios que rigen *a priori* nuestras representaciones (sometidos, en consecuencia, a nuestras representaciones *a priori)?* Ésta es la pregunta de derecho. *A priori* designa las representaciones que no derivan de la apariencia. Trascendental designa el principio en virtud del cual la experiencia se somete necesariamente a nuestra representación *a priori*. Por esta razón, tras la exposición metafísica del espacio y del tiempo viene una exposición trascendental. Y tras la deducción metafísica de las categorías, una deducción trascendental. «Trascendental» califica el principio de una sumisión necesaria de los datos de la experiencia a nuestras representaciones *a priori* y, correlativamente, de una aplicación necesaria de las representaciones *a priori* a la experiencia.

En el racionalismo dogmático, la teoría del conocimiento se fundaba en la idea de una *correspondencia* entre el sujeto y el objeto, de una *concordancia* entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Esta concordancia tenía dos aspectos: implicaba una finalidad en sí misma; y exigía un principio teológico como fuente y garantía de esta armonía, de esta finalidad. Pero es curioso advertir que, aunque en otra perspectiva, el empirismo de Hume presentaba un desenlace semejante: para explicar que los principios de la naturaleza estuviesen de acuerdo con los de la naturaleza humana, Hume se vio obligado a invocar explícitamente una armonía preestablecida.

La idea fundamental de lo que Kant llama su «revolución copernicana» consiste en sustituir la idea de una armonía entre el sujeto y el objeto (concordancia *final)* por el principio de una sumisión *necesaria* del objeto al sujeto. El descubrimiento esencial estriba en que la facultad de conocer es legisladora, o, más precisamente, que la facultad de conocer tiene algo de legisladora. (De la misma manera, tiene algo de legisladora la facultad de desear.) De esta suerte, el ser racional se descubre nuevas potencias. Lo primero que nos enseña la revolución copernicana es que nosotros somos los que mandamos. He ahí una inversión de la concepción antigua de la Sabiduría: el sabio se definía en cierta manera por sus propias sumisiones o, en otros términos, por su con-

cordancia «final» con la naturaleza. Cuando un filósofo, en apariencia muy extraño al kantismo, anuncia la sustitución de *parere* por *iubere*, debe a Kant más de lo que él mismo cree.

Parecería que el problema de la sumisión del objeto podría resolverse fácilmente desde el punto de vista de un idealismo subjetivo. Pero no hay solución más alejada del kantismo que ésta. El *realismo empírico* es una constante de la filosofía crítica. Los fenómenos no son apariencias, pero tampoco son productos de nuestra actividad. Nos afectan en la medida en que somos sujetos pasivos y receptivos. Pueden sometérsenos, precisamente, porque no son cosas en sí. Pero ¿cómo, si no los producimos nosotros? ¿Cómo un sujeto pasivo puede tener por otra parte una facultad activa, de manera que las afecciones que experimenta queden necesariamente sometidas a esa facultad? En Kant, el problema de la relación del sujeto y el objeto tiende pues a interiorizarse: se convierte en el problema de una relación entre facultades subjetivas que difieren en naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo).

La síntesis y el entendimiento legislador

Representación quiere decir síntesis de lo que se presenta. La síntesis consiste en representar una diversidad, es decir, en ponerla encerrada en una representación. La síntesis tiene dos aspectos:

la aprehensión, mediante la cual ponemos lo diverso como si ocupara *un cierto* espacio y un cierto tiempo, por el cual «producimos» partes en el espacio y en el tiempo; y la reproducción, mediante la cual reproducimos las partes anteriores a medida que accedemos a las siguientes. Así definida, la síntesis no sólo se efectúa en la diversidad tal como aparece en el espacio y en el tiempo, sino también en la diversidad del espacio y el tiempo mismos. En efecto, sin esta última diversidad sería imposible «representar» el espacio y el tiempo.

Kant define siempre esta síntesis, ya en su calidad de aprehensión, ya de reproducción, como acto de *imaginación*[2]. Pero la cuestión es ésta: ¿es del todo exacto decir, como hemos hecho precedentemente, que basta la síntesis para constituir el conocimiento? En verdad, el conocimiento implica dos cosas que desbordan la síntesis misma. Por un lado, implica la conciencia, o más precisamente la pertenencia de las representaciones a una misma conciencia en la que deben estar conexas; pero la síntesis de la imaginación, considerada en sí misma, no es en absoluto conciencia de sí[3]. Por otro lado, el conocimiento implica una relación necesaria con un objeto. Lo

---

[2] *CRP*, Analítica, *passim* (cfr. 1.ª ed., «La relación del entendimiento con los objetos en general»: «Hay una facultad activa que realiza la síntesis de los elementos diversos: la denominamos imaginación, y a la acción que ejerce inmediatamente en las percepciones la llamo aprehensión»).

[3] *CRP*, Analítica, § 10.

que constituye el conocimiento no es simplemente el acto por el cual se hace la síntesis de lo diverso, sino el acto por el cual se relaciona lo diverso representado con un objeto (reconocimiento; esto es una mesa, esto es una manzana, esto es tal o cual objeto...).

Estas dos determinaciones del conocimiento están profundamente relacionadas entre sí. Las representaciones son mías en la medida en que están unidas en la unidad de una conciencia, de tal manera que las acompañe el «yo pienso». Pero las representaciones no se *unen* de esta suerte en una conciencia si lo diverso que las mismas *sintetizan* no se relaciona a su vez con un objeto cualquiera. No cabe duda de que sólo conocemos objetos cualificados (cualificados como tal o cual por una diversidad). Pero nunca lo diverso se relacionaría con un objeto si no dispusiéramos de la objetividad como una forma en general («objeto cualquiera», «objeto = x»). ¿De dónde proviene esa forma? *El objeto cualquiera* es el correlato del yo pienso o de la unidad de la conciencia, es la expresión del *Cogito*, su objetivación formal. Por eso, la verdadera fórmula (sintética) del *Cogito* es ésta: me pienso y, al pensarme, pienso el objeto cualquiera con el que pongo en relación una diversidad representada.

La forma del objeto no remite a la imaginación, sino al entendimiento: «Sostengo que el concepto de un objeto en general, que no sabría encontrar en la conciencia más clara de la intuición, pertenece al entendimiento como a una facultad par-

ticular»[4]. Todo empleo del entendimiento, en efecto, se desarrolla a partir del yo pienso; más aún, la unidad del yo pienso «es el entendimiento mismo»[5]. El entendimiento dispone de conceptos *a priori* a los que se llama categorías; si se pregunta cómo se definen las categorías, se advierte que son a la vez *representaciones de la unidad de la conciencia* y, como tales, *predicados del objeto cualquiera*. Por ejemplo, no todo objeto es rojo, y el que lo es, no lo es necesariamente; pero no hay un objeto que no sea necesariamente sustancia, causa y efecto de otra cosa y que no esté en relación recíproca con otra cosa. La categoría, por tanto, da a la síntesis de la imaginación una unidad sin la cual, en términos rigurosos, no nos proprocionaría ningún conocimiento. En resumen podemos decir que lo que vuelve al entendimiento no es la síntesis misma, sino la unidad de la síntesis y las expresiones de esa unidad.

La tesis kantiana es la siguiente: los fenómenos están necesariamente sometidos a las categorías, a tal punto que a través de las categorías somos los verdaderos legisladores de la naturaleza. Pero la cuestión es ante todo ésta: ¿por qué es precisamente el entendimento (y no la imaginación) quien legisla? ¿Por qué es él quien legisla *en* la facultad de conocer? Para hallar respuesta a esta pregunta tal vez baste con comentar sus términos.

---

[4] Carta a Herz, 26 de mayo de 1789.

[5] *CRP*, Analítica, § 16.

Es evidente que no podríamos preguntar: ¿por qué los fenómenos se *someten* al espacio y al tiempo? Los fenómenos son lo que aparece, y aparecer es ser inmediatamente en el espacio y en el tiempo. «Como únicamente por medio de esas formas puras de la sensibilidad puede una cosa aparecérsenos, es decir, convertirse en objeto de intuición empírica, el espacio y el tiempo son intuiciones puras que contienen *a priori* la condición de posibilidad de los objetos como fenómenos»[6]. Por esta razón, el espacio y el tiempo constituyen el objeto de una «exposición», no de una deducción; y su exposición trascendental, en comparación con la exposición metafísica, no supone dificultad particular. Por tanto, no se puede decir que los fenómenos se «sometan» al espacio y al tiempo: no sólo porque la sensibilidad es pasiva, sino sobre todo porque es inmediata y porque la idea de sumisión implica, por el contrario, la intervención de un *mediador*, es decir de una síntesis que relacione los fenómenos con una facultad capaz de ser legisladora.

Entonces, la imaginación no es una facultad legisladora. La imaginación encarna precisamente la mediación, opera la síntesis que relaciona los fenómenos con el entendimiento como la única facultad que legisla en interés del conocer. Por eso dice Kant: «La razón pura abandona todo al entendimiento, el cual se aplica de modo inmediato a los objetos de la intuición o más bien a la

---

[6] *CRP*, Analítica, § 13.

síntesis de esos objetos en la imaginación»[7]. Los fenómenos no se someten a la síntesis de la imaginación, sino que a través de esta síntesis se someten al entendimiento legislador. A diferencia del espacio y el tiempo, las categorías, en tanto conceptos del entendimiento, son objeto de una *deducción trascendental*, que pone y resuelve el problema particular de la sumisión de los fenómenos.

He aquí, a grandes rasgos, cómo se resuelve este problema: 1) todos los fenómenos están en el espacio y en el tiempo; 2) la síntesis *a priori de la imaginación* se efectúa *a priori* en el espacio y en el tiempo; 3) los fenómenos, por tanto, están necesariamente sometidos a la unidad de lo trascendental de esta síntesis y a las categorías que la representan *a priori*. Precisamente en este sentido el entendimiento es legislador: no cabe duda de que no nos dice cuáles son las leyes a las que obedecen tales o cuales fenómenos desde el punto de vista de su materia, pero constituye las leyes a las que se someten todos los fenómenos desde el punto de vista de su forma, de tal manera que «forman» una *naturaleza sensible* en general.

Papel de la imaginación

Cabe preguntarse ahora qué hace el entendimiento legislador con sus conceptos o sus uni-

---

7 *CRP*, Dialéctica, «Las ideas trascendentales».

dades de síntesis. *Juzga*: «El entendimiento no puede hacer otra cosa con estos conceptos que utilizarlos como medio para juzgar»[8]. Y también: ¿qué hace la imaginación con sus síntesis? De acuerdo con la célebre respuesta de Kant, la imaginación *esquematiza*. Por tanto, la síntesis y el esquema no se confundirán en la imaginación. El esquema supone la síntesis. La síntesis es la determinación de un cierto espacio y de un cierto tiempo, mediante la cual se relaciona la diversidad con el objeto en general y en conformidad con las categorías. Pero el esquema, en todo momento y en todo lugar, es una determinación espaciotemporal correspondiente a la categoría; no consiste en una imagen, sino *en relaciones espaciotemporales que encarnan o realizan relaciones conceptuales propiamente dichas*. El esquema de la imaginación es la condición bajo la cual el entendimiento legislador realiza juicios con sus conceptos, juicios que servirán de principios a todo conocimiento de lo diverso. No responde a la pregunta ¿cómo se someten los fenómenos al entendimiento?, sino a esta otra: ¿cómo *se aplica* el entendimiento a los fenómenos que a él se someten?

El que las relaciones espaciotemporales puedan adecuarse a las relaciones conceptuales (a pesar de la diferencia de naturaleza), es, dice Kant, un misterio profundo y un arte oculto. Pero no cabe

---

8 *CRP*, Analítica, «Uso lógico del entendimiento en general». En el capítulo III se examinará si el *juicio* implica o constituye una facultad particular.

valerse de este texto para pensar que el esquematismo sea el acto más profundo de la imaginación ni su arte más espontáneo. El esquematismo es un acto original de la imaginación: únicamente ella esquematiza. Pero sólo esquematiza cuando el entendimiento preside o tiene el poder legislador. Sólo esquematiza en beneficio del interés especulativo. Cuando el entendimiento se encarga del interés especulativo, esto es, cuando resulta *determinante,* entonces y sólo entonces la imaginación *está determinada* a esquematizar. Más adelante examinaremos las consecuencias de esta situación.

PAPEL DE LA RAZÓN

El entendimiento juzga, pero la razón *razona.* Ahora bien, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, Kant concibe el razonamiento de manera silogística: dado un concepto del entendimiento, la razón busca un término medio, es decir, otro concepto que, tomado en toda su extensión, condicione la atribución del primer concepto a un objeto (así, *hombre* condiciona la atribución de «mortal» a Cayo). Desde este punto de vista, la razón ejerce su genio propio en relación con los conceptos del entendimiento: «La razón accede a un conocimiento por medio de actos del entendimiento que constituyen una serie de condiciones»[9]. Pero justamente la existencia de conceptos

[9] *CRP,* Dialéctica, «Las ideas trascendentales».

a priori del entendimiento (categorías) plantea un problema particular. Las categorías se aplican a todos los objetos de la experiencia posible; para encontrar un término medio que fundamente la atribución del concepto *a priori* a *todos* los objetos, la razón no puede ya dirigirse a otro concepto (ni siquiera *a priori),* sino que debe constituir *Ideas* que excedan la posibilidad de la experiencia. Así es como la razón, en su propio interés especulativo, se ve en cierto modo inducida a formar Ideas trascendentales. Éstas representan la *totalidad de las condiciones* bajo las cuales se atribuye una categoría de relación a los objetos de la experiencia posible; representan por tanto algo *incondicional*[10]. Esto es, el sujeto absoluto (Alma) en lo referente a la categoría de sustancia, la serie completa (Mundo) en lo referente a la categoría de causalidad y el todo de la realidad (Dios como *ens realissimum)* en lo referente a la comunidad.

También se advierte aquí que la razón desempeña un papel que sólo ella es capaz de desempeñar; pero está determinada a hacerlo. «La razón, en rigor, no tiene por objeto otra cosa que el entendimiento y su empleo conforme a su fin»[11]. *Subjetivamente,* las Ideas de la razón se refieren a los conceptos del entendimiento para conferirles a la vez el máximo de unidad y de extensión sistemáticas. Sin la razón, el entendimiento no

---

[10] *CRP, ibíd.*

[11] *CRP,* Dialéctica, Apéndice, «Uso regulador de las ideas».

reuniría en un todo el conjunto de sus progresos en relación con un objeto. Por eso la razón, en el momento mismo en que abandona al entendimiento el poder legislador en interés del conocimiento, también conserva de él un papel, o más bien *recibe de vuelta,* del propio entendimiento, una función original: la de constituir hogares ideales fuera de la experiencia, hacia los cuales converjan los conceptos del entendimiento (máximo de unidad); formar horizontes superiores que reflejen y abarquen los conceptos del entendimiento (máximo de extensión)[12]. «La razón pura abandona todo al entendimiento, que se aplica de manera inmediata a los objetos de la intuición o más bien a la síntesis de esos objetos en la imaginación. *Tan sólo se reserva* la totalidad absoluta en el empleo de los conceptos del entendimiento y trata de llevar hasta el absoluto incondicional la unidad sintética concebida en la categoría»[13].

También *objetivamente* tiene la razón un papel. Pues el entendimiento sólo puede legislar acerca de los fenómenos desde el punto de vista de la forma. Ahora bien, supongamos que los fenómenos estuvieran formalmente sometidos a la unidad de la síntesis, pero que, desde el punto de vista de su materia, presentaran una diversidad radical: entonces el entendimiento no tendría ocasión de ejercer su poder (esta vez, la ocasión ma-

[12] *CRP, ibíd.*
[13] *CRP,* Dialéctica, «Las ideas trascendentales».

terial). «No habría tampoco concepto de género, o concepto en general, ni, en consecuencia, entendimiento»[14]. Por tanto, no sólo es preciso que los fenómenos se sometan a las categorías desde el punto de vista de la forma, sino además que, desde el punto de vista de la materia, se correspondan con las Ideas de la razón o las simbolicen. En este nivel se reintroduce una armonía, una finalidad. *Pero* se ve que, aquí, la armonía entre la materia de los fenómenos y las Ideas de la razón es simplemente postulada. En efecto, no se puede decir que la razón legisle acerca de la materia de los fenómenos. Debe suponer una unidad sistemática de la naturaleza, debe plantear esta unidad como problema o como límite y regir todas sus acciones por la idea de este límite hasta el infinito. La razón, por tanto, es la facultad que dice: todo sucede como si... No afirma en absoluto que la totalidad de la unidad de las condiciones se den en el objeto, sino tan sólo que los objetos nos permiten tender a esta unidad sistemática como al grado más alto de nuestro conocimiento. De esta manera, en su materia, los fenómenos se corresponden con las Ideas, y las Ideas con la materia de los fenómenos; pero, en lugar de sumisión necesaria y determinada, nos hallamos aquí ante una correspondencia, una concordancia indeterminada. La Idea no es una ficción, dice Kant; tiene un valor objetivo, posee un objeto; pero este objeto es «indeterminado»,

[14] *CRP*, Dialéctica, Apéndice, «Uso regulador de las ideas».

«problemático». *Indeterminada* en su objeto, *determinable* por analogía con los objetos de la experiencia y portadora del Ideal de una *determinación infinita* en lo referente a los conceptos del entendimineto: éstos son los tres aspectos de la Idea. La razón no se contenta pues con razonar en relación con los conceptos del entendimiento, sino que «simboliza» en relación con la materia de los fenómenos[15].

PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE LAS FACULTADES: EL SENTIDO COMÚN

Así, pues, las tres facultades activas (imaginación, entendimiento, razón) establecen una cierta relación entre ellas, lo que es función del interés especulativo. El entendimiento es el que legisla y juzga; pero por debajo del entendimiento, la imaginación sintetiza y esquematiza y la razón razona y simboliza, a fin de que el conocimiento tenga el máximo de unidad sistemática. Ahora bien, todo acuerdo de las facultades entre sí define lo que se puede llamar *sentido común*.

«Sentido común» es una expresión peligrosa, demasiado marcada por el empirismo. No hace falta definirlo como un «sentido particular» (una

[15] La teoría del simbolismo no aparecerá hasta la *Crítica del juicio*. Pero «la analogía», tal como se la describe en «Apéndice a la Dialéctica» de la *Crítica de la razón pura*, es el primer esbozo de dicha teoría.

facultad particular). Por el contrario, designa un acuerdo *a priori* de las facultades, o más precisamente el «resultado» de tal acuerdo[16]. Desde este punto de vista, el sentido común no aparece como un dato psicológico, si no como la condición subjetiva de toda «comunicabilidad». El conocimiento implica un sentido común, sin el cual no sería comunicable y no podría aspirar a la universalidad. En esta acepción, Kant nunca renunciará al principio subjetivo de un sentido común, es decir, a la idea de una buena naturaleza de las facultades, de una naturaleza sana y recta que les permita concordar unas con otras y producir proporciones armoniosas. «La filosofía más elevada, en lo referente a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede llevar más lejos que la dirección que se ha acordado en el sentido común.» Desde el punto de vista especulativo, *incluso la razón* goza de una buena naturaleza que le permite concordar con las otras facultades: las Ideas «nos son dadas por la naturaleza de nuestra razón y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y de todas las pretensiones de nuestra especulación encierre por sí solo las ilusiones y los prestigios originales»[17].

Busquemos ante todo las implicaciones de esta teoría del sentido común, aun cuando dé lugar a un problema complejo. Una de las cuestiones más originales del kantismo es la idea de una *dife-*

---

[16] *CJ*, § 40.

[17] *CRP*, Dialéctica, Apéndice, «El fin final de la dialéctica».

rencia de naturaleza entre nuestras facultades. Esta diferencia de naturaleza no aparece sólo entre la facultad de conocer, la facultad de desear y el sentimiento de placer y de dolor, sino también entre las facultades como fuentes de representaciones. La sensibilidad y el entendimiento difieren en su naturaleza: una es facultad de la intuición, mientras que el otro es facultad de los conceptos. También aquí se opone Kant a la vez al dogmantismo y al empirismo que, cada uno a su manera, afirman una simple diferencia de grado (ya sea de claridad, a partir del entendimiento, ya sea de vivacidad, a partir de la sensibilidad). Pero entonces, para explicar cómo la sensibilidad pasiva concuerda con el entendimiento activo, Kant invoca la síntesis y el esquematismo de la imaginación que se aplica *a priori* a las formas de la sensibilidad en conformidad con los conceptos. Pero eso sólo desplaza el problema. En efecto, también la imaginación y el entendimiento difieren en naturaleza, y la concordancia entre estas dos facultades activas no es menos «misteriosa». (Lo mismo ocurre con la concordancia entre entendimiento y razón.)

Al parecer, Kant choca con una temible dificultad. Hemos visto que negaba la idea de una armonía preestablecida entre el sujeto y el objeto, que él sustituía por el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto. Pero, ¿no reintroduce la idea de armonía, aunque traspuesta en el nivel de las facultades del sujeto, diferentes entre sí por naturaleza? Esta trasposición, sin duda,

es original. Pero no basta con invocar una concordancia armoniosa de las facultades, ni un sentido común como resultado de esa concordancia; la crítica en general exige un principio que justifique la concordancia, así como una génesis del sentido común. (Este problema de una armonía de las facultades es tan importante que Kant tiende a reinterpretar la historia de la filosofía según su perspectiva: «Estoy persuadido de que con su armonía preestablecida, que extendía a todo, Leibniz no pensaba en la armonía de dos seres distintos, entre el ser sensible y el ser inteligible, sino en la armonía de dos facultades de uno solo y el mismo ser, en el cual sensibilidad y entendimiento concuerdan para un conocimiento de experiencia»[18]. Pero esta reinterpretación es ambigua: parece indicar que Kant invoca un principio supremo finalista y teológico, *de la misma manera* que sus predecesores. «Si queremos juzgar el origen de esas facultades, pese a que se trate de una investigación que excede por completo los límites de la razón humana, no podemos indicar otro fundamento que nuestro divino creador»[19].)

Sin embargo, consideremos más de cerca el sentido común bajo su forma especulativa *(sensus communis logicus)*. Expresa la armonía de las facultades en el interés especulativo de la razón, es decir, bajo la presidencia del entendimiento.

[18] Carta a Herz, 26 de mayo de 1789.
[19] *Ibíd.*

Aquí la concordancia de las facultades está determinada por el entendimiento, o, lo que viene a ser lo mismo, se realiza *bajo* conceptos determinados del entendimiento. Debemos prever que, desde el punto de vista de otro interés de la razón, las facultades entren en otra relación, bajo la determinación de otra facultad, a fin de formar otro sentido común: por ejemplo, presididas por la razón, un sentido común moral. Por eso Kant dice que la concordancia entre las facultades es capaz de ***múltiples proporciones*** (según la facultad que determine la relación)[20]. Pero cada vez que adoptamos el punto de vista de una relación o de una concordancia ya determinada, ya específica, es fatal que el sentido común nos parezca una suerte de hecho *a priori* más allá del cual no podemos remontarnos.

Esto equivale a decir que las dos primeras críticas no pueden resolver el poblema originario de la relación entre las facultades, sino únicamente indicarlo, y remitirnos a ese problema como a una tarea última. En efecto, toda concordancia determinada supone que las facultades, más profundamente, sean capaces de una concordancia libre e indeterminada[21]. Sólo en el nivel de esta concordancia libre e indeterminada *(sensus communis aestheticus) se podrá plantear* el problema de un fundamento del acuerdo o de una génesis del sentido común. He aquí por qué no tenemos

[20] *CJ*, § 21.
[21] *Ibíd.*

que esperar de la crítica de la razón pura ni de la crítica de la razón práctica la respuesta a una cuestión que sólo adquirirá su verdadero sentido en la crítica del juicio. En lo que concierne a un fundamento por la armonía de las facultades, las dos primeras críticas sólo encuentran su culminación en la última.

USO LEGÍTIMO, USO ILEGÍTIMO

1.° Únicamente los fenómenos pueden estar sometidos a la facultad de conocer (sería contradictorio que lo estuviesen las cosas en sí). El interés especulativo, por tanto, recae naturalmente en los fenómenos; las cosas en sí son objeto de un interés especulativo natural. 2.° ¿De qué manera precisa los fenómenos son sometidos a la facultad de conocer, y a qué parte de esta facultad? Se los somete al entendimiento y a sus conceptos a través de la síntesis de la imaginación. Por tanto, el entendimiento es el que legisla en la facultad de conocer. La razón se ve llevada a abandonar al entendimiento el cuidado de su propio interés especulativo precisamente porque no se aplica por sí misma a los fenómenos y constituye Ideas que sobrepasan la posibilidad de la experiencia. 3.° El entendimiento legisla los fenómenos desde el punto de vista de su forma. Como tal, se aplica y tiene por fuerza que aplicarse exclusivamente a lo que le está sometido: no nos da ningún conocimiento de las cosas tal como son en sí.

Esta exposición no explica uno de los temas fundamentales de la *Crítica de la razón pura*. Por diversos motivos, tanto al entendimiento como a la razón los atormenta profundamente la ambición de hacernos conocer las cosas en sí. La existencia de *ilusiones internas* y usos *ilegítimos* de las facultades es una tesis a la que Kant vuelve una y otra vez. La imaginación llega a soñar en lugar de esquematizar. Más aún: en lugar de aplicarse exclusivamente a los fenómenos («uso experimental»), el entendimiento aspira a aplicar sus conceptos a las cosas tal como son en sí («uso trascendental»). Pero eso no es lo más grave. La razón, en lugar de aplicarse a los conceptos del entendimiento («uso inmanente o regulador»), aspira a aplicarse directamente a objetos y querer legislar en el dominio del conocimiento («uso trascendente o constitutivo»). ¿Por qué es esto lo más grave? El uso trascendental del entendimiento sólo supone que éste se abstrae de su relación con la imaginación. Ahora bien, esta abstracción no tendría efectos negativos si el entendimiento no se viera impulsado por la razón, que le da la ilusión de un dominio positivo por conquistar al margen de la experiencia. Como dice Kant, el uso trascendental del entendimiento proviene simplemente de que éste *desdeña* sus propios límites, mientras que el uso trascendente de la razón nos *ordena* franquear los límites del entendimiento[22].

En este sentido, la *Crítica de la razón pura* se

[22] *CRP,* Dialéctica, «La apariencia trascendental».

merece el título que lleva: Kant denuncia las ilusiones especulativas de la razón, los falsos problemas a los que nos arrastra en lo relativo al alma, el mundo y Dios. Kant sustituye el concepto tradicional de *error* (el error como producto, en el espíritu, de un determinismo externo), por el de *falsos problemas* e *ilusiones* internas. Se dice que estas ilusiones son inevitables e incluso que derivan de la naturaleza misma de la razón[23]. Lo único que puede hacer la crítica es conjurar los efectos de la ilusión sobre el conocimiento, pero no impedir su formación en la facultad de conocer.

Esta vez topamos con un problema que concierne plenamente a la crítica de la razón pura. ¿Cómo conciliar la idea de las ilusiones internas de la razón o del uso ilegítimo de las facultades con esta otra idea, no menos esencial al kantismo, según la cual nuestras facultades *(incluida la razón)* están dotadas de una buena naturaleza y concuerdan entre sí en el interés especulativo? Por una parte, se nos dice que el interés especulativo de la razón recae natural y exclusivamente en los fenómenos; por otra parte, que la razón no puede evitar soñar con un conocimiento de las cosas en sí y de «interesarse» por ellas desde el punto de vista especulativo.

Examinemos más detenidamente los dos principales usos ilegítimos. El uso trascendental consis-

---

[23] *CRP,* Dialéctica, «Los razonamientos dialécticos de la razón pura» y Apéndice.

te en que el entendimiento *pretende conocer una cosa en general* (por tanto, independientemente de las condiciones de la sensibilidad). A partir de ahí, esa cosa no puede dejar de ser la cosa que es en sí y resulta imposible no pensarla como suprasensible («noúmeno»). Pero, en verdad, es imposible que ese noúmeno sea un objeto positivo para nuestro entendimiento. Nuestro entendimiento tiene como correlato la forma de algún objeto o del objeto en general; pero éste sólo es objeto de conocimiento precisamente en tanto cualificado por una diversidad que se le atribuye bajo las condiciones de la sensibilidad. Un conocimiento del objeto en general que no se limitara a las condiciones de nuestra sensibilidad sería simplemente un «conocimiento sin objeto». «El uso puramente trascendental de las categorías no es en realidad un uso, y carece de objeto determinado e incluso de objeto determinable en cuanto a la forma»[24].

El uso trascendente, por su parte, consiste en que la razón pretende *conocer por sí misma una cosa determinada*. (La razón determina un objeto como correspondiente a la Idea.) Para tener una formulación aparentemente inversa del uso trascendental del entendimiento, el uso trascendente de la razón llega al mismo resultado: no podemos determinar el objeto de una Idea si no damos por supuesto que existe *en sí* de acuerdo

[24] *CRP*, Analítica, «El principio de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos».

con las categorías[25]. Además, esta suposición es la que arrastra al entendimiento a su uso trascendental ilegítimo y le inspira la ilusión de un conocimiento del objeto.

Por buena que sea su naturaleza, es penoso para la razón el tener que desprenderse del cuidado de su propio interés especulativo y remitir al entendimiento la potencia legislativa. Pero en este caso es de observar que las ilusiones de la razón triunfan sobre todo en la medida en que ésta permanece en el *estado de naturaleza*. Pero es menester no confundir el estado de naturaleza de la razón con su estado civil, ni tampoco con su ley natural, que se realiza en el estado civil perfecto[26]. La crítica es precisamente la instauración de ese estado civil: como el contrato de los juristas, implica una renuncia de la razón desde el punto de vista especulativo. Pero cuando la razón renuncia de esta manera, el interés especulativo no deja de ser *su propio* interés y por tanto realiza plenamente la ley de su propia naturaleza.

Sin embargo, esta respuesta no es suficiente. No basta relacionar las ilusiones o las perversiones con el estado de naturaleza y la sana constitución con el estado civil o incluso con la ley natural. Pues las ilusiones subsisten bajo la ley natural, en el estado civil y crítico de la razón

[25] *CRP*, Dialéctica, «El fin final de la dialéctica natural».
[26] *CRP*, Metodología, «La disciplina de la razón pura en relación con el uso polémico».

(incluso cuando no tienen orden para engañarnos). Entonces sólo nos queda una salida: que la razón experimente, por otra parte, un interés legítimo y natural por las cosas en sí, pero un interés no especulativo. Como los intereses de la razón no son indiferentes unos a otros, sino que constituyen un sistema jerarquizado, es inevitable que la sombra del más elevado se proyecte sobre el otro. Entonces, incluso la ilusión adquiere un sentido positivo y bien fundado, dado que ya no nos engaña, sino que expresa a su manera la subordinación del interés especulativo en un sistema de fines. Nunca la razón especulativa se interesaría por las cosas en sí si éstas no fueran antes y verdaderamente el objeto de otro interés de la razón[27]. Por tanto, hemos de preguntarnos: ¿cuál es ese interés más elevado? (Y precisamente porque el interés especulativo no es el más elevado, la razón puede confiar al entendimiento la legislación de la facultad de conocer.)

[27] *CRP*, Metodología, «El fin final del uso puro de nuestra razón».

Capítulo II

Relación de las facultades en la crítica de la razón práctica

La razón legisladora

Hemos visto que, cuando no estaba determinada por representaciones de objetos (sensibles o intelectuales), ni por un sentimiento de placer o de dolor que asociara a la voluntad representaciones de este tipo, sino por la representación de una forma pura, la facultad de desear era capaz de una forma superior: la de una legislación universal. La ley moral no se presenta como un universal comparativo y psicológico (por ejemplo, no hagas al prójimo, etc.). La ley moral nos ordena *pensar* la máxima de nuestra voluntad como «principio de una legislación universal». Una acción que resiste a esta prueba lógica, es decir, una acción cuya máxima pueda pensarse sin contradicción como ley universal, es por lo menos una acción que se conforma a la moral. En este sentido, lo universal es un absoluto lógico.

La forma de una legislación universal es inherente a la razón. En efecto, el entendimiento no piensa nada determinado si sus representaciones no son representaciones de objetos limitados a las condiciones de la sensibilidad. Una representación no sólo independiente de todo sentimiento, sino también de toda materia y de toda condición sensible, es necesariamente racional. Pero aquí la razón no razona: la conciencia de la ley moral es un hecho, «no un hecho empírico, sino el hecho único de la razón pura, que con eso se anuncia como originariamente legisladora»[1]. La razón es, pues, la facultad que legisla inmediatamente en la facultad de desear. Bajo este aspecto se llama «razón pura práctica». Y la facultad de desear, al encontar su determinación *en* sí misma (no en una materia ni en un objeto), se llama, en términos estrictos, voluntad, «voluntad autónoma».

¿En qué consiste la síntesis práctica *a priori*? A este respecto, las fórmulas kantianas son variables. Pero a la pregunta por cuál es la naturaleza de una voluntad suficientemente determinada por la simple forma de la ley (por tanto, independiente de toda condición sensible o de una ley natural de los fenómenos) debemos responder: una voluntad libre. Y a la pregunta por cuál es la ley capaz de determinar una voluntad libre en tanto tal, hemos de responder: la ley moral (como pura forma de una legislación universal). Tal es la implicación recíproca, que quizá razón

[1] *CRPr*, Analítica, escolio de «La ley fundamental».

práctica y libertad sean una sola y la misma cosa. Sin embargo, la cuestión no reside en eso. Desde el punto de vista de nuestras representaciones, lo que nos conduce al concepto de libertad como algo necesariamente asociado y perteneciente al de razón práctica, pero sin «residir» en él, es precisamente el concepto de razón práctica. En efecto, el concepto de libertad no reside en la ley moral, ya que es una Idea de la razón especulativa. Pero esta idea sólo sería puramente problemática, limitativa e indeterminada si la ley moral no nos enseñara que somos libres. Únicamente a través de la ley moral nos sabemos libres, o nuestro concepto de libertad adquiere una realidad objetiva, positiva y determinada. En la autonomía de la voluntad encontramos, pues, una síntesis *a priori* que otorga al concepto de libertad una realidad objetiva determinada al unirlo necesariamente al de la razón práctica.

PROBLEMA DE LA LIBERTAD

La cuestión fundamental es la siguiente: ¿sobre qué recae la legislación de la razón práctica?, ¿cuáles son los seres o los objetos sometidos a la síntesis práctica? Esta cuestión no es ya la de una «exposición» del principio de la razón práctica, sino de una «deducción». Ahora bien, tenemos un hilo conductor: únicamente los seres libres pueden estar sometidos a la razón práctica. Ésta legisla sobre seres libres, o más exactamente sobre

la causalidad de esos seres libres (operación mediante la cual un ser libre es causa de algo). Consideremos ahora no ya el concepto de libertad por sí mismo, sino *lo que representa* ese concepto.

En la medida en que nos ocupamos de fenómenos, tal como aparecen en las condiciones del espacio y del tiempo, no encontramos nada que se asemeje a la libertad: los fenómenos están estrictamente sometidos a la ley de una *causalidad natural* (como categoría del entendimiento) según la cual cada uno es el efecto de otro y así al infinito, pues cada causa remite a una causa anterior. Lo que define la libertad, por el contrario, es un poder «de comenzar por sí mismo un estado, cuya causalidad no se incluye a su vez (como en la ley natural) en otra causa que la determine en el tiempo»[2]. En este sentido, el concepto de libertad no puede representar un fenómeno, sino tan sólo una cosa en sí que no es dada en la intuición. A esta conclusión nos conducen tres elementos.

1.° Al recaer exclusivamente sobre los fenómenos, el conocimiento se ve forzado, en su propio interés, a plantear la existencia de cosas en sí imposibles de conocer, pero que es necesario *pensar* como fundamento de los fenómenos sensibles. Por tanto, las cosas en sí son pensadas como «noúmenos», cosas inteligibles o suprasensibles que marcan los límites del conocimiento y

[2] *CRP*, Dialéctica, «Solución de la ideas cosmológicas de la totalidad de la derivación...»

lo remiten a las condiciones de la sensibilidad[3]. 2.º Al menos en un caso se atribuye libertad a la cosa en sí y es preciso pensar el noúmeno como libre: cuando el fenómeno al que corresponde goza de facultades activas y espontáneas que no se reducen a la simple sensibilidad. Tenemos un entendimiento y, sobre todo, una razón; somos inteligencia[4]. Pero este concepto de libertad, lo mismo que el de noúmeno, sería puramente problemático e indeterminado (aunque necesario), si la razón no tuviera otro interés que el especulativo. Hemos visto que únicamente la razón práctica determinaba el concepto de libertad al darle una realidad objetiva. En efecto, cuando la ley moral es la ley de la voluntad, ésta se encuentra en situación de total independencia respecto de las condiciones naturales de la sensibilidad que remiten toda causa a una causa *anterior*: «Nada es anterior a esta determinación de la voluntad»[5]. Por esto el concepto de libertad, como Idea de la razón, goza de un privilegio eminente respecto de todas las otras Ideas: puesto que puede ser determinado prácticamente, es el único concepto (la única Idea de la razón) que da a las cosas en sí el sentido o la garantía de un «hecho» y que nos permite penetrar efectivamente en el mundo inteligible[6].

3 *CRP*, Analítica, «El principio de la distinción fenómenos noúmenos...»

4 *CRP*, Dialéctica, «Esclarecimiento de la idea cosmológica de la libertad».

5 *CRPr*, Analítica, «Examen crítico».

6 *CJ*, § 91; *CRPr*, Prefacio.

Por tanto, parece que la razón práctica, al dar realidad objetiva al concepto de libertad, legisla precisamente sobre el objeto de ese concepto. La razón práctica legisla sobre la cosa en sí, sobre la causalidad noumenal e inteligible de tal ser, sobre el mundo suprasensible que esos seres constituyen. «La naturaleza suprasensible, en la medida en que podemos formarnos de ella un concepto, sólo es una naturaleza bajo la autonomía de la razón práctica; pero la ley de esta autonomía es la ley moral, que es de esta suerte la ley fundamental de una naturaleza suprasensible»[7]. La ley moral es la ley de nuestra existencia inteligible, es decir, de la espontaneidad y de la causalidad del sujeto como cosa en sí. Por eso distingue Kant dos *legislaciones* y dos *dominios* correspondientes: «la legislación por conceptos naturales» es aquélla en que el entendimiento, que determina estos conceptos, legisla en la facultad de conocer o en el interés especulativo de la razón; su dominio es el de los fenómenos como objetos de toda experiencia posible, en tanto forman una naturaleza sensible. «La legislación por el concepto de libertad» es aquélla en que la razón, que determina este concepto, legisla en la facultad de desear, es decir, en su propio interés práctico; su dominio es el de las cosas en sí pensadas como noúmenos, en tanto forman una na-

[7] *CRPr,* Analítica, «La deducción de los principios de la razón pura práctica».

turaleza suprasensible. Esto es lo que Kant llama «el inmenso abismo» entre los dos dominios[8].

Los seres en sí, en su causalidad libre, están *sometidos*, pues, a la razón práctica. Pero, ¿en qué sentido hay que entender «sometido»? En la medida en que el entendimiento se ejerce sobre los fenómenos en el interés especulativo, legisla sobre algo distinto de sí mismo. Pero cuando la razón legisla en el interés práctico, legisla acerca de seres racionales y libres, acerca de su existencia inteligible independiente de toda condición sensible. Por tanto, el ser racional se da a sí mismo una ley a través de su razón. Contrariamente a lo que sucede con los fenómenos, el noúmeno presenta al pensamiento la identidad de legislador y sujeto. «La sublimidad no le viene a la persona de su sometimiento a la ley moral, sino de que, en lo que respecta a esta ley, es legisladora *y al mismo tiempo se subordina a ella únicamente en tanto tal*»[9]. Henos aquí ante el significado de «sometida» en el caso de la razón práctica: que los mismos seres son sujetos y legisladores, de manera que en este caso el legislador forma parte de la naturaleza sobre la cual legisla. Pertenecemos a una naturaleza suprasensible, pero a título de *miembros legisladores*.

Si la ley moral es la ley de nuestra existencia inteligible, lo es en el sentido de la forma bajo la cual los seres inteligibles constituyen una na-

---

[8] *CJ*, Introducción, §§ 2 y 9.

[9] *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres (FMM)*, II.

turaleza suprasensible. En efecto, encierra un mismo principio determinante para todos los seres racionales, de donde deriva su unión sistemática[10]. Se comprende entonces la posibilidad del mal. Kant sostendrá siempre que el mal guarda una cierta relación con la sensibilidad. Pero no es menor su fundación en nuestro carácter inteligible. Una mentira o un delito son efectos sensibles, pero no por eso dejan de tener una causa inteligible fuera del tiempo. Por ese motivo no debemos identificar razón práctica y libertad: siempre hay en la libertad una zona de libre arbitrio por la cual podemos optar contra la ley moral. Cuando optamos contra la ley no dejamos por eso de tener una existencia inteligible, sino que nos limitamos a perder la condición en la que dicha existencia forma parte de una naturaleza y, junto con las otras, compone un todo sistemático. Dejamos de ser sujetos, pero ante todo porque dejamos de ser legisladores (en efecto, tomamos de la sensibilidad la ley que nos determina).

Papel del entendimiento

Por tanto, lo sensible y lo suprasensible dan lugar cada uno a una naturaleza en dos sentidos muy diferentes. Entre las dos naturalezas, hay sólo una «analogía» (existencia bajo leyes). En vir-

10 *Ibíd.*

[illegible] de su carácter paradójico, la naturaleza suprasensible nunca se realiza por completo, puesto que nada garantiza a un ser racional que sus semejantes combinarán con la suya sus existencias para formar esa «naturaleza» sólo posible por la ley moral. Por eso no basta con decir que la relación de ambas naturalezas es de tipo analógico; hay que agregar que es imposible pensar lo suprasensible como una naturaleza si no es «por analogía» con la naturaleza sensible[11].

Esto se advierte con claridad en la experiencia lógica de la razón práctica, en que se averigua si la máxima de una voluntad puede adoptar la forma práctica de una ley universal. Lo primero que uno se pregunta es si la máxima puede erigirse en ley *teórica* universal de una naturaleza *sensible*. Por ejemplo, si todo el mundo mintiera, las promesas quedarían en ese mismo momento destruidas, pues sería contradictorio creer en ellas: por tanto, la mentira no puede tener el valor de una ley de la naturaleza (sensible). Se concluye que, si la máxima de nuestra voluntad fuera una ley teórica de la naturaleza sensible, «todos estarían obligados a decir la verdad»[12]. De aquí que la máxima de una voluntad mentirosa no pueda servir sin contradicción como ley *práctica* pura a seres racionales a fin de constituir una naturaleza *suprasensible*. Por analogía con la forma de las

[11] *Ibíd.*

[12] *CRPr*, Analítica, «La deducción de los principios de la razón pura práctica».

leyes teóricas de naturaleza sensible, buscamos si se puede pensar una máxima como ley práctica de una naturaleza suprasensible (es decir, si bajo dicha ley es posible una naturaleza suprasensible o inteligible). En este sentido, «la naturaleza del mundo sensible» aparece como «*tipo* de una naturaleza inteligible»[13].

Es evidente que aquí el papel esencial lo desempeña el entendimiento. En efecto, de la naturaleza sensible no retenemos nada que no tenga relación con la intuición o la imaginación. Sólo retenemos «la forma de la conformidad a la ley» tal como se encuentra en el entendimiento legislador. Pero nos servimos precisamente de esta forma y del entendimiento mismo, según un interés y en un dominio en que éste *ya no es* legislador. Pues lo que constituye el principio dominante de nuestra voluntad no es la comparación de la máxima con la forma de una ley teórica de la naturaleza sensible[14]. La comparación no es más que un medio por el cual averiguamos si una máxima «se adapta» a la razón práctica, si una acción es un caso que se incluye en la regla, es decir, si se subsume en el principio de una razón que ahora no es más que legisladora.

De ahí que encontremos una nueva forma de armonía, una nueva proporción en la armonía de las facultades. Según el interés especulativo de la razón, el entendimiento legisla y la razón razona

[13] *CRPr*, Analítica, «La típica del juicio puro práctico».
[14] *CRPr*, *ibíd.*

y simboliza (determina el objeto de su Idea «por analogía» con los objetos de la experiencia). Según el interés práctico de la razón, la razón se legisla a sí misma: el entendimiento juzga o incluso razona (aun cuando se trate de un razonamiento muy simple que consiste en una simple comparación), y simboliza (extrae de la ley natural sensible un tipo para la naturaleza suprasensible). Ahora bien, en esta nueva figura debemos mantener siempre el mismo principio: a la facultad que no es legisladora le corresponde un papel irreemplazable, que sólo ella es capaz de desempeñar, pero al que está determinada por la facultad legisladora.

¿Cómo es que el entendimiento puede desempeñar por sí solo un papel en concordancia con una razón práctica legisladora? Consideremos el concepto de causalidad: está implicado en la definición de la facultad de desear (relación de la representación con un objeto que tiende a producir)[15]. Por tanto, está implicado en el uso práctico de la razón en lo referente a esta facultad. Pero cuando, en relación con la facultad de conocer, la razón persigue su interés especulativo, «abandona todo al entendimiento»: la causalidad se atribuye como categoría al entendimiento, no en la forma de una causa productora originaria (puesto que no somos nosotros quienes produci-

[15] *CRPr*, Analítica, «El derecho de la razón pura a una extensión en el uso práctico...» («en el concepto de una voluntad ya está contenido el de la causalidad»).

mos los fenómenos), sino en la forma de una causalidad natural o de una conexión que asocia los fenómenos sensibles al infinito. Cuando, por el contrario, la razón persigue su interés práctico, retoma del entendimiento lo que sólo le había prestado en la perspectiva de otro interés. Al determinar la facultad de desear en su forma superior, «une el concepto de causalidad al de libertad», es decir que da a la categoría de causalidad un objeto suprasensible (el ser libre como causa productora originaria)[16]. Uno se preguntará cómo puede la razón retomar lo que había entregado al entendimiento y alienado, por así decirlo, en la naturaleza sensible. Pero precisamente si es verdad que las categorías no nos permiten *conocer* otros objetos que los de la experiencia posible, si es verdad que no constituyen un conocimiento del objeto con independencia de las condiciones de la sensibilidad, no es menos cierto que conservan un sentido puramente lógico en relación con objetos no sensibles, y pueden aplicarse a ellos con la condición de que esos objetos estén determinados desde fuera y desde un punto de vista distinto del conocimiento[17]. Así, la razón determina prácticamente un objeto suprasensible de la causalidad y determina la causalidad misma como causalidad libre, apta para formar una naturaleza por analogía.

---

[16] *CRPr*, Prefacio.

[17] *CRPr*, Analítica, «El derecho de la razón pura a una extensión en el uso práctico...»

Kant recuerda a menudo que la ley moral no tiene necesidad de razonamientos sutiles, sino que descansa en el uso más ordinario o más común de la razón. Tampoco el ejercicio del entendimiento supone ninguna instrucción previa, «ni ciencia ni filosofía». Por tanto, debemos hablar de un sentido común moral. Sin duda el peligro reside siempre en comprender el «sentido común» a la manera empirista, en convertirlo en un sentido particular, en un sentimiento o una intuición. En lo tocante a la ley moral, sería imposible mayor confusión que ésta[18]. Pero nosotros definimos un sentido común como una concordancia *a priori* de las facultades, concordancia determinada por una de ellas en tanto facultad legisladora. El sentido común moral es la concordancia del entendimiento con la razón bajo la legislación de ésta. Retomamos aquí la idea de una buena naturaleza de las facultades y de una armonía determinada conforme a tal interés de la razón.

Pero también aquí, y no menos que en la *Crítica de la razón pura,* denuncia Kant los ejercicios o los usos ilegítimos. La necesidad de la reflexión filosófica se debe a que las facultades, pese a su buena naturaleza, engendran ilusiones en las cuales no pueden dejar de caer. En lugar de «simbolizar» (es decir, de servirse de la forma de la ley natural como de un «tipo» para la ley

[18] *CRPr,* Analítica, escolio 2 del teorema 4.

moral), el entendimiento busca un «esquema» que relacione la ley con una intuición[19]. Además, en lugar de mandar, sin conceder nada en principio a las inclinaciones sensibles o a los intereses empíricos, la razón acomoda el deber a nuestros deseos: «De ello resulta una *dialéctica natural*»[20]. En consecuencia, es preciso preguntarse, una vez más, cómo se concilian los dos temas kantianos: el de una armonía natural (sentido común) y el de los ejercicios discordantes (sin sentido).

Kant insiste en la diferencia entre la crítica de la razón *pura* especulativa y la crítica de la razón práctica: la última no es una crítica de la razón «pura» práctica. En efecto, en el interés especulativo, la razón no puede legislar (cuidarse de su propio interés): por tanto, la fuente de ilusiones internas es precisamente la razón en tanto aspira a cumplir un papel legislador: «Por tanto, una vez demostrado que existe, no necesita crítica»[21]. Lo que requiere crítica, lo que es fuente de ilusiones, no es la razón pura práctica, sino más bien la impureza que a ella se mezcla, en la medida en que refleja intereses empíricos. De esta suerte, a la crítica de la razón pura especulativa corresponde una crítica de la razón práctica impura. Sin embargo, entre ambas hay algo en común: el método llamado trascendental es siempre la determinación de un uso *inmanente* de la ra-

[19] *CRPr,* Analítica, «La típica del juicio puro práctico».
[20] *FMM,* 1 (fin).
[21] *CRPr,* Introducción.

ción, conforme a uno de sus intereses. La crítica de la razón pura *denuncia* el uso trascendente de una razón especulativa que aspira a legislar por sí misma; mientras que la crítica de la razón práctica *denuncia* el uso trascendente de una razón práctica que, en lugar de legislar por sí misma, se deja condicionar empíricamente[22]. No obstante, el lector tiene derecho a preguntarse si este célebre paralelismo que establece Kant entre las dos críticas es suficiente respuesta al interrogante planteado. Kant no habla de una sola «dialéctica» de la razón práctica, sino que emplea el término en dos sentidos muy diferentes. En efecto, muestra que la razón práctica no puede dejar de plantear un nexo necesario entre la *felicidad* y la *virtud*, pero que de inmediato cae en una antinomia. La antinomia consiste en que la felicidad no puede ser causa de la virtud (puesto que la ley moral es el único principio que determina la voluntad buena), y tampoco parece que la virtud pueda ser causa de la felicidad (puesto que las leyes del mundo sensible no se rigen en absoluto por las intenciones de una voluntad buena). No hay duda de que la idea de felicidad implica la satisfacción completa de nuestros deseos e inclinaciones. Se vacilará sin embargo en ver en esta antinomia (y sobre todo en su segundo miembro) el efecto de una simple proyección de intereses empíricos: la razón *pura* práctica reclama un nexo entre virtud y felicidad. La antinomia

[22] *Ibíd.*

de la razón práctica expresa una «dialéctica» más profunda que la precedente; implica una ilusión interna de la razón pura.

La explicación de esta ilusión interna puede reconstruirse de la siguiente manera[23]: 1.° La razón pura práctica excluye todo placer o toda satisfacción como principio determinante de la facultad de desear. Pero cuando la ley la determina, la facultad de desear experimenta por eso mismo una satisfacción, una suerte de goce negativo que expresa nuestra independencia respecto de las inclinaciones sensibles, una satisfacción puramente intelectual que expresa de manera inmediata la concordancia formal de nuestro entendimiento con nuestra razón. 2.° Confundimos este goce negativo con un sentimiento sensible positivo, o incluso con un móvil de la voluntad. Confundimos esta satisfacción intelectual activa con algo sentido, experimentado. (Ésta es también la manera en que, al empirista, la concordancia de las facultades activas le parece un sentido especial.) Hay en ello una ilusión interna que la razón pura práctica no puede evitar: «Siempre hay ocasión de cometer el error conocido como *vitium subreptionis* y tener en cierto modo en la conciencia una ilusión óptica de lo que se hace, a diferencia de lo que se siente, ilusión que ni siquiera el hombre más experimentado puede evitar por completo». 3.° Por tanto, la antinomia estriba en la satisfacción inmanente de la razón práctica, en la con-

[23] *CRPr*, Dialéctica, «Solución crítica de la antinomia».

ilusión inevitable de esta satisfacción con la felicidad. Entonces o bien creemos que la felicidad es causa y móvil de la virtud, o bien que la virtud es causa de la felicidad.

Si, de acuerdo con el primer sentido de la palabra «dialéctica», es verdad que los intereses o los deseos empíricos se proyectan en la razón y la tornan impura, esta proyección tiene un principio interior más profundo en la razón práctica *pura*, de acuerdo con el segundo sentido del término «dialéctica». La confusión de la satisfacción negativa e intelectual con la felicidad es una ilusión interna que nunca puede disiparse por entero; sólo la reflexión filosófica puede conjurar sus consecuencias. En este sentido, sólo aparentemente la ilusión es contraria a la idea de una buena naturaleza de las facultades: la antinomia misma prepara una totalización, que sin duda es incapaz de llevar a cabo, pero que nos fuerza a buscar, desde el punto de vista de la reflexión, como su solución propia o la clave de su laberinto. «La antinomia de la razón pura que se pone de manifiesto en su dialéctica es en realidad el error más bienhechor en que haya caído jamás la razón humana»[24].

---

[24] *CRPr,* Dialéctica, «Una dialéctica de la razón pura práctica en general».

La sensibilidad y la imaginación no tienen hasta ahora ningún papel en el sentido común moral. No hay en ello nada de asombroso, puesto que la ley moral, tanto en su principio como en su aplicación, es independiente de todo esquema y de toda condición de la sensiblidad, puesto que los seres y la causalidad libres no son el objeto de ninguna intuición y puesto que la naturaleza suprasensible y la naturaleza sensible están separadas por un abismo. Hay una acción de la ley moral sobre la sensibilidad. Pero aquí la sensibilidad se considera como sentimiento y no como intuición; y el efecto de la ley es también un sentimiento más negativo que positivo, más cercano al dolor que al placer. Así es el sentimiento de respeto a la ley, determinable *a priori* como el único «móvil» moral, pero más con la degradación de la sensibilidad que con la concesión a ésta de un papel en la relación de las facultades. (Se advierte que el móvil moral no puede ser suministrado por la satisfacción intelectual a la que nos hemos referido; no se trata en absoluto de un sentimiento, sino únicamente de un «análogo» de sentimiento. Únicamente el respeto de la ley proporciona semejante móvil; presenta la moralidad misma como móvil[25].)

---

[25] *CRPr*, Analítica, «Los móviles de la razón pura práctica». (Sin duda el respeto es positivo, pero solamente «por su causa intelectual».)

Pero no por eso se resuelve ni se suprime el problema de la relación entre la razón práctica y la sensibilidad. El respeto sirve más bien como regla preliminar a una tarea que es menester cumplir positivamente. *Hay sólo un error peligroso en lo que concierne al conjunto de la razón práctica*: el de creer que la moral kantiana es indiferente a su propia realización. En verdad, el abismo entre el mundo sensible y el mundo suprasensible existe justamente para ser llenado: si bien lo suprasensible escapa al conocimiento, si bien no hay uso especulativo de la razón que nos permita pasar de lo sensible a lo suprasensible, éste, en cambio, «tiene que ejercer una influencia sobre aquél, y el concepto de libertad tiene que realizar en el mundo sensible el fin impuesto por sus leyes»[26]. Pero el mundo suprasensible es *arquetipo,* y el mundo sensible, «*ectipo,* porque contiene el efecto posible de la idea del primero»[27]. Una causa libre es puramente inteligible; pero no debemos perder de vista que el fenómeno y la cosa en sí son *el mismo ser,* sometido a la necesidad natural en calidad de fenómeno y fuente de causalidad libre en calidad de cosa en sí. Más aún: *la misma acción,* el mismo efecto sensible remite por una parte a un encadenamiento de causas sensibles por el cual es necesario, pero, por otra parte, con sus causas, remite a una Cau-

[26] *CJ,* Introducción, § 2.
[27] *CRPr,* Analítica, «La deducción de los principios de la razón pura práctica».

sa libre de la cual es signo y expresión. Una causa libre nunca tiene su efecto en sí misma, pues en ella nada culmina ni comienza; la libre causalidad no tiene otro efecto que el sensible. A partir de allí, la razón práctica, como ley de la causalidad libre, debe «tener causalidad en relación con los fenómenos»[28]. Y la naturaleza suprasensible, que los seres libres forman de acuerdo con la ley de la razón, debe ser realizada en el mundo sensible. En este sentido se puede hablar de una idea o de una oposición entre la naturaleza y la libertad, según que los efectos sensibles de la libertad en la naturaleza se conformen o no a la ley moral. «La oposición o la colaboración sólo existen entre la naturaleza como fenómeno y los *efectos* de la libertad como fenómenos en el mundo sensible»[29]. Sabemos que hay dos legislaciones y, por tanto, dos *dominios*, correspondientes a la naturaleza y a la libertad, a la naturaleza sensible y a la naturaleza suprasensible. Pero sólo hay un *terreno*, el de la experiencia.

Kant presenta así lo que llama «la paradoja del método en una crítica de la razón práctica»: nunca una representación de objeto puede determinar la voluntad libre o preceder a la ley moral; pero al determinar de manera inmediata la voluntad, la ley moral determina también los objetos como conformes a esta voluntad libre[30]. Más

---

[28] *CRP,* Dialéctica.
[29] *CJ,* Introducción, § 9.
[30] *CRPr,* Analítica, «El concepto de un objeto de la razón pura práctica».

precisamente, *cuando la razón legisla en la facultad de desear, la facultad de desear legisla sobre los objetos.* Estos objetos de la razón práctica forman lo que se llama el Bien moral (sólo en relación con la representación del bien experimentamos la satisfacción intelectual). Aunque, «en relación con el objeto, el bien moral es algo suprasensible», representa ese objeto como algo por realizar en el mundo sensible, es decir, «como un efecto posible de la libertad»[31]. Por esta razón, en su definición más general, el interés práctico se presenta como una relación de la razón con los objetos, no para conocerlos, sino para *realizarlos*[32].

La ley moral es del todo independiente de la intuición y de las condiciones de la sensibilidad; la naturaleza suprasensible es independiente de la naturaleza sensible. Los bienes mismos son independientes de nuestro poder físico de realizarlos, y sólo están determinados (en conformidad con el experimento lógico) por la posibilidad de querer la acción que los realiza. Es que la ley moral no es nada si se la separa de sus consecuencias sensibles; ni es nada la libertad si se la separa de sus efectos sensibles. ¿Bastaría, por tanto, con presentar la ley como legisladora de la causalidad de seres en sí, sobre una pura naturaleza suprasensible? Sin duda, sería absurdo decir que los fenómenos están sometidos a la ley moral como

31 *CRPr, ibíd.*

32 *CRPr,* Analítica, «Examen crítico».

principio de la razón práctica. La naturaleza sensible no tiene por ley la moralidad; ni los efectos de la libertad pueden entorpecer el mecanismo como ley de la naturaleza sensible, puesto que se encadenan necesariamente unos a otros para formar «un solo fenómeno» que expresa la causa libre. Jamás la libertad produce un milagro en el mundo sensible. Pero si es verdad que la razón práctica legisla exclusivamente en el mundo suprasensible y sobre la causalidad libre de los seres que lo forman, no es menos cierto que toda esta legislación convierte este mundo suprasensible en algo que debe ser «realizado» en lo sensible, y esta causalidad libre en algo que debe producir efectos sensibles que expresan la ley moral.

CONDICIONES DE LA REALIZACIÓN

Es menester que esa realización sea posible. Si no lo fuera, la ley moral se destruiría a sí misma[33]. Pero la realización del bien moral supone la concordancia de la naturaleza sensible *(según sus leyes)* con la naturaleza suprasensible (según su ley). Esta concordancia se presenta en la idea de una proporción entre la felicidad y la moralidad, es decir, en la idea del Soberano Bien como «totalidad del objeto de la razón práctica». Pero si se pregunta cómo es posible a su vez el

[33] *CRPr,* Dialéctica, «La antinomia de la razón práctica».

Soberano Bien, es decir, como es realizable, se choca con la siguiente antinomia: queda excluido que el deseo de felicidad sea un móvil de la virtud; pero también parece quedar excluido que la máxima de la virtud sea causa de la felicidad, puesto que la ley moral no legisla sobre el mundo sensible y éste se rige por sus propias leyes, indiferentes a las intenciones morales de la voluntad. Sin embargo, esta segunda dirección deja abierta una solución: que la conexión de la felicidad con la virtud no sea inmediata, sino que se realice en la perspectiva de un regreso al infinito (el alma inmortal) y por intermedio de un autor inteligible de la naturaleza sensible o de una causa moral del mundo» (Dios). De esta manera, las Ideas del alma y de Dios son las condiciones necesarias para que el objeto de la razón práctica se ponga a sí mismo como posible y realizable[34].

Ya hemos visto que la libertad (como Idea cosmológica de un mundo suprasensible) recibía de la ley moral una realidad objetiva. Pero he aquí que también la Idea psicológica del alma y la Idea teológica del ser supremo reciben una realidad objetiva bajo esta misma ley moral. De esta manera, las tres grandes Ideas de la razón especulativa pueden ponerse en el mismo plano, pues tienen en común el ser problemáticas e indeterminadas desde el punto de vista de la especulación, pero ambas reciben de la ley moral una de-

[34] *CRPr*, Dialéctica, «Sobre los postulados de la razón pura práctica».

terminación práctica: en este sentido y en tanto determinadas prácticamente, se las llama «postulados de la razón práctica»: constituyen el objeto de una «creencia pura práctica»[35]. Pero, más precisamente, se observará que la determinación práctica no afecta de la misma manera a las tres Ideas. Únicamente la Idea de libertad está determinada inmediatamente por la ley moral: de allí que la libertad no sea tanto un postulado como una «materia de hecho» o el objeto de una proposición categórica. Las otras dos ideas, como «postulados», son únicamente condiciones del objeto necesario de una voluntad libre: «Es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real»[36].

Pero, ¿son los postulados las únicas condiciones de una realización de lo suprasensible en lo sensible? Faltan aún las condiciones inmanentes a la naturaleza sensible, que deben fundar en ésta la capacidad de expresar o de simbolizar algo suprasensible. Se presentan en tres aspectos: la finalidad natural en la materia de los fenómenos; la forma de la finalidad de la naturaleza en los objetos bellos; lo sublime en lo informe de la naturaleza, por lo cual la naturaleza sensible da testimonio de la existencia de una finalidad más alta. Ahora bien, en estos dos últimos casos vemos que *la imaginación* tiene un papel fundamental,

---

[35] *CRPr*, Dialética, «El asentimiento que proviene de una necesidad de la razón pura».

[36] *CRPr*, Introducción; *CJ*, § 91.

ya sea que se ejerza libremente, sin dependencia respecto de un concepto determinado del entendimiento, ya que sobrepase sus propias fronteras, se sienta ilimitada y se relacione con las Ideas de la razón. Así, la conciencia de la moralidad, es decir, el sentido común moral, no sólo comporta las creencias, sino también los actos de una imaginación a través de los cuales la naturaleza sensibe aparece como apta para recibir el efecto de lo suprasensible. La imaginación forma realmente parte del sentido común moral.

Interés práctico e interés especulativo

«Es posible atribuir a cada poder del espíritu un interés, es decir, un principio que contiene la condición en la cual se ejerce este poder»[37]. Los intereses de la razón se distinguen de los intereses empíricos en que recaen en objetos, pero únicamente en la medida en que éstos se someten a la forma superior de una facultad. Así, el interés especulativo recae en los fenómenos en tanto forman una naturaleza sensible. El interés práctico recae en los seres racionales como cosas en sí, en tanto forman una naturaleza suprasensible por realizar.

Ambos intereses difieren en naturaleza, de manera que la razón no realiza progreso especulati-

[37] *CRPr*, Dialéctica, «La supremacía de la razón pura práctica».

vo alguno cuando entra en el dominio que le abre su interés práctico. La *libertad* como Idea especulativa es problemática, indeterminada en sí misma; cuando recibe de la ley moral una determinación práctica inmediata, la razón especulativa no gana nada en extensión. «Con ello sólo se beneficia en lo que concierne a la garantía de su problemático concepto de libertad, al que se da aquí una realidad objetiva que, aunque meramente práctica, no es menos indudable»[38]. En efecto, no conocemos más que antes la naturaleza de un ser libre; no disponemos de ninguna intuición que pueda concernirle. Sólo sabemos, por la ley moral, que tal ser existe y posee una causalidad libre. El interés práctico es tal que la relación de la representación con un objeto no forma un conocimiento, sino que designa algo por realizar. Tampoco *el alma y Dios,* como Ideas especulativas, reciben de su determinación práctica una extensión desde el punto de vista del conocimiento[39].

Pero los dos intereses no están simplemente coordinados. Es evidente que el interés especulativo está subordinado al interés práctico. El mundo sensible no presentaría interés especulativo si, desde el punto de vista de un interés más alto, no diera testimonio de la posibilidad de realizar lo suprasensible. Por eso las Ideas de la razón especulativa no tienen otra determinación directa

[38] *CRPr*, Analítica. «La deducción de los principios de la razón pura práctica».

[39] *CRPr,* Dialéctica, «Sobre los postulados de razón pura práctica en general».

que la práctica. Esto se ve bien en lo que Kant llama «creencia». Una creencia es una proposición especulativa, pero que no se hace asertórica sino a través de la determinación que recibe de la ley moral. De tal suerte, la creencia no remite a una facultad particular, sino que expresa la síntesis del interés especulativo y del interés práctico, al mismo tiempo que la subordinación del primero al segundo. De ahí la superioridad de la prueba moral de la existencia de Dios respecto de todas las pruebas especulativas. Pues, en tanto objeto de conocimiento, Dios sólo es determinable indirecta y analógicamente (como aquello de lo cual extraen los fenómenos un máximo de unidad sistemática); pero en tanto objeto de creencia, adquiere una determinación y una realidad exclusivamente prácticas (autor moral del mundo)[40].

Un interés en general implica un concepto de *fin*. Pero si bien es cierto que, en su uso especulativo, la razón no renuncia a encontrar fines en la naturaleza sensible que observa, estos fines materiales nunca representan un fin final en mayor medida que esta observación misma de la naturaleza. «El hecho de ser conocido no puede conferir al mundo ningún valor; es preciso atribuirle un fin final que dé algún valor a esta observación del mundo»[41]. Finalidad, por tanto, significa dos cosas: se aplica a seres a los que hay que considerar *fines en sí* y que, por otra

---

[40] *CJ*, §§ 87 y 88.
[41] *CJ*, § 86.

parte, deben dar a la naturaleza sensible un *último fin por realizar*. Por tanto, el fin final es necesariamente el concepto de la razón práctica o de la facultad de desear bajo la forma superior: sólo la ley moral determina el ser racional como fin en sí, pues constituye un fin final en el uso de la libertad, pero al mismo tiempo lo determina como último fin de la naturaleza sensible, pues nos manda realizar lo suprasensible uniendo la felicidad universal a la moralidad. «Si la creación tiene un último fin, no podemos concebirlo de otra manera que en armonía con el fin moral, el único que hace posible el concepto de fin... La razón práctica no indica solamente el fin final, sino que además determina este concepto en relación con las condiciones bajo las cuales podemos nosotros concebir un fin final *de la creación*»[42]. El interés especulativo sólo encuentra fines en la naturaleza sensible porque, en sentido más profundo, el interés práctico implica el ser racional como fin en sí, y también como último fin de esta naturaleza sensible. En este sentido hay que decir que «todo interés es práctico, y el interés mismo de la razón especulativa sólo está condicionado en el uso práctico y sólo en éste se completa»[43].

---

[42] *CJ*, § 88.

[43] *CRPr*, Dialéctica, «La supremacía de la razón pura práctica» (cfr. *FMM*, III: «Un interés es aquello por lo cual la razón se hace práctica... El interés lógico de la razón, que es el desarrollo de sus conocimientos, nunca es inmediato, sino que supone fines con los que se relaciona el uso de esta facultad»).

Capítulo III

Relación de las facultades en la crítica del juicio

¿Hay una forma superior del sentimiento?

Esta pregunta significa lo siguiente: ¿hay representaciones que determinen *a priori* un estado del sujeto como placer o dolor? En este caso no se trata de una sensación: el placer o el dolor que la sensación produce (sentimiento) sólo se puede conocer empíricamente. Y lo mismo ocurre cuando la representación del objeto es *a priori*. ¿Se invocará la ley moral como representación de una forma pura? (El respeto como efecto de la ley sería el estado superior del dolor; la satisfacción intelectual, el estado superior del placer.) La respuesta de Kant es negativa[1]. Pues la satisfacción no es un efecto sensible ni un sentimiento particular, sino un «análogo» intelectual del sentimiento. Y el respeto sólo es un efecto en la me-

[1] *CJ*, § 12.

dida en que es un sentimiento negativo; en su aspecto positivo, más que derivar de la ley, se confunde con ella como móvil. Por regla general, es imposible que la facultad de sentir advenga a su forma superior cuando encuentra su propia ley en la forma inferior o superior de la facultad de desear.

¿Qué sería, pues, un placer superior? No debería estar ligado a ninguna atracción sensible (interés empírico para la existencia del objeto de una sensación), ni a ninguna inclinación intelectual (interés práctico puro para la existencia de un objeto de la voluntad). La facultad de sentir sólo puede ser superior si es *desinteresada* en su principio. Lo que importa no es la existencia del objeto representado, sino el simple efecto de una representación sobre mí. Esto equivale a decir que un placer superior es la expresión sensible de un *juicio* puro, de una operación de juzgar[2]. Esta operación se presenta ante todo en el juicio estético del tipo «esto es bello».

Pero, ¿cuál es la representación que, en el juicio estético, puede tener como efecto este placer superior? Puesto que la existencia material del objeto es indiferente, se trata de la representación de una forma pura. Pero esta vez es una forma de objeto. Y esta forma no puede ser simplemente la de la intuición, que nos relaciona con objetos exteriores que existen materialmente. En verdad, «forma» significa ahora lo siguiente: refle-

---

[2] *CJ*, § 9.

xión de un objeto singular en la imaginación. La forma es lo que la imaginación refleja de un objeto en oposición al elemento material de las sensaciones que ese objeto provoca en tanto que existe y actúa sobre nosotros. Kant llega a preguntar: ¿se puede decir que un color o un sonido son bellos por sí mismos? Tal vez lo fueran si, en lugar de aprehender materialmente su efecto cualitativo sobre nuestros sentidos, fuéramos capaces de reflejar mediante la imaginación las vibraciones de las que se componen. Pero el color y el sonido son demasiado materiales, están demasiado hundidos en nuestros sentidos como para reflejarse así en la imaginación: son coadyuvantes más bien que elementos propiamente dichos de la belleza. Lo esencial es el dibujo y la composición, que son precisamente manifestaciones de la reflexión formal[3].

En el juicio estético, la representación refleja de la forma es causa del placer superior de lo bello. Por tanto, hemos de comprobar que el estado superior de la facultad de sentir presenta dos caracteres paradójicos e íntimamente ligados entre sí. Por una parte, y contrariamente a lo que ocurría en el caso de las otras facultades, la forma superior no define aquí ningún interés de la razón: el placer estético es tan independiente del interés especulativo como del interés práctico y se define como enteramente desinteresado. Por otra parte, en su forma superior, la facultad de

[3] *CJ*, § 14.

sentir no es legisladora: toda legislación implica objetos sobre los cuales se ejerce y que le están sometidos. Pero el juicio estético no sólo es siempre particular, del tipo «esta rosa es bella» (la proposición «las rosas son bellas en general» implica una comparación y un juicio lógicos)[4], sino que, y sobre todo, no legisla sobre su objeto singular, puesto que es totalmente indiferente a su existencia. Kant niega pues el empleo de la palabra «autonomía» en lo referente a la facultad de sentir en su forma superior: impotente para legislar sobre objetos, el juicio no puede ser sino *heautónomo**, es decir, legislar sobre sí mismo[5]. La facultad de sentir no tiene *dominio* (ni fenómenos, ni cosas en sí); tampoco expresa las condiciones a las que ha de someterse un género de objetos, sino únicamente las condiciones subjetivas para el ejercicio de las facultades.

Sentido común estético

Cuando decimos «esto es bello» no queremos decir simplemente «esto es agradable», sino que aspiramos a una cierta objetividad, a una cierta

[4] *CJ*, § 8.

[5] *CJ*, Introducción, §§ 4 y 5.

* Kant contrapone en el citado contexto *beautonomía* a *autonomía*. M. García Morente, traductor al español de la *Crítica del Juicio*, explica así en nota el uso de ambos términos: «Autonomía del griego αὐτός, latín *ipse*, mismo. Heautonomía del griego ἑαυτῷ, latín *sibi*, a sí mismo. Autonomía significa legislación propia, y heautonomía, legislación dada por el sujeto a sí mismo». *[N. del ed.]*

necesidad, a una cierta universalidad. Pero la pura representación del objeto bello es particular: por tanto, la objetividad del juicio estético es una objetividad sin concepto, o (lo que viene a ser lo mismo) su necesidad y su universalidad son subjetivas. Cada vez que interviene un concepto determinado (figuras geométricas, especies biológicas, ideas racionales), el juicio estético deja de ser puro al mismo tiempo que la belleza deja de ser libre[6]. La facultad de sentir, bajo su forma superior, tampoco puede depender más del interés especulativo que del interés práctico. Por esta razón lo único que se pone como universal y necesario en el juicio estético es el placer. Suponemos que, en teoría, nuestro placer sea comunicable o válido para todos, presumimos que todos deben experimentarlo. Esta presunción, esta suposición tampoco es un «postulado», puesto que excluye todo concepto determinado[7].

Sin embargo, esta suposición sería imposible si, de alguna manera, no interviniera el entendimiento. Hemos visto que el papel de la imaginación consistiría en reflejar un objeto singular desde el punto de vista de la forma. Al hacerlo, no se relaciona con un concepto determinado del entendimiento, sino que se relaciona con el entendimiento mismo como facultad de los conceptos en general; se relaciona con un concepto *indeterminado* del entendimiento. Esto quiere decir que, en su libertad pura, la imaginación con-

---

[6] *CJ*, § 6 *(pulchritudo vaga).*
[7] *CJ*, § 8.

cuerda con el entendimiento en su legalidad no específica. Con todo rigor se podría decir que la imaginación, aquí, «esquematiza sin concepto»[8]. Pero el esquematismo es siempre el acto de una imaginación que ya no es libre, que está determinada a actuar en conformidad con un concepto del entendimiento. En verdad, la imaginación hace algo más que esquematizar: manifiesta su libertad más profunda al reflejar la forma del objeto, «se juega en cierta manera en la contemplación de la figura», se convierte en imaginación productiva y espontánea «como causa de formas arbitrarias de intuiciones posibles»[9]. He aquí, pues, una concordancia entre la imaginación en tanto libre y el entendimiento en tanto indeterminado. He aquí *una concordancia libre e indeterminada* entre facultades. De esta concordancia tenemos que decir que define un sentido común propiamente estético (el gusto). En efecto, el placer que suponemos comunicable y válido para todos no es otra cosa que el resultado de esa concordancia. Puesto que no se realiza bajo un concepto determinado, es imposible conocer intelectualmente el libre juego de la imaginación; sólo se lo puede sentir[10]. Nuestra suposición de una «comunicabilidad del sentimiento» (sin intervención de un concepto) se funda, pues, en la de una concordancia subjetiva de las facultades,

---

[8] *CJ*, § 35.
[9] *CJ*, § 16 y «Observación general sobre la primera sección de la analítica».
[10] *CJ*, § 9.

en tanto esta concordancia constituye el sentido común[11].

Se podría creer que el sentido común estético *completa* los dos anteriores, que así como en el sentido común lógico y en el moral, ora el entendimiento, ora la razón, legislan y determinan la función de las otras facultades, habría llegado ahora el turno a la imaginación. Pero esto no es posible. La facultad de sentir no legisla sobre los objetos; por tanto, no hay *en ella* una facultad (en el segundo sentido de la palabra) que sea legisladora. El sentido común estético no representa un acuerdo objetivo de las facultades (es decir, una sumisión de objetos a una facultad dominante que determinaría al mismo tiempo el papel de las otras facultades en relación con esos objetos), sino una pura armonía subjetiva en que la imaginación y el entendimiento se ejercen espontáneamente, cada uno por su cuenta. Entonces, el sentido común estético no completa las otras dos, sino que *las funda o las hace posibles*. Jamás una facultad adquiriría un papel legislador y determinante si todas las facultades en conjunto no fueran ante todo capaces de esta libre armonía subjetiva.

Pero entonces nos encontramos ante un poblema particularmente difícil. Explicamos la universalidad del placer estético o la comunicabilidad del sentimiento superior por la libre concordancia de las facultades. Pero, ¿basta con presumir esa libre concordancia, con suponerla *a priori*? ¿No debe-

[11] *CJ*, §§ 39 y 40.

ría, por el contrario, ser *producida* en nosotros? En otras palabras, ¿no debería el sentido común estético ser objeto de una *génesis*, génesis trascendental propiamente dicha? Este problema domina la primera parte de la crítica del juicio; su solución implica varios momentos complejos.

Relación de las facultades en lo sublime

Mientras permanecemos en el juicio estético del tipo «esto es bello», la razón no parece desempeñar ningún papel: sólo intervienen el entendimiento y la imaginación. Además, se ha encontrado una forma superior del placer, pero no una forma superior del dolor. Pero el juicio «esto es bello» es únicamente un tipo de juicio estético. Tenemos que considerar el otro tipo, «esto es sublime». En lo Sublime, la imaginación se entrega a una actividad que no tiene nada que ver con la reflexión formal. El sentimiento de lo sublime se experimenta ante lo informe o lo deforme (inmensidad o poder). Entonces todo sucede como si la imaginación se enfrentara a su propio límite, como si se viera forzada a dar el máximo de sí, como si sufriera una violencia que la lleva al extremo de su poder. Sin duda, en la medida en que se trata de *aprehender* (aprehensión sucesiva de las partes), la imaginación no tiene límite. Pero cuando se trata de reproducir las partes precedentes a medida que llega a las siguientes, tiene un máximo de *comprehensión* simultánea.

Ante lo inmenso, la imaginación experimenta la insuficiencia de ese máximo, «trata de ensancharlo y recae sobre sí misma»[12]. A primera vista atribuimos al objeto natural, es decir a la naturaleza sensible, esa inmensidad que reduce nuestra imaginación a la impotencia. Pero en verdad nada, fuera de la *razón,* nos fuerza a reunir en un todo la inmensidad del mundo sensible. Así se percata la imaginación de que es la razón la que, al impulsarla al límite de su poder, la fuerza a confesar que toda su potencia no es nada en comparación con una Idea.

Lo Sublime, pues, nos pone en presencia de una relación subjetiva directa entre la imaginación y la razón. Pero más que una concordancia, esa relación es un *discordancia,* una contradicción vivida entre la exigencia de la razón y la potencia de la imaginación. Por eso la imaginación parece perder su libertad y el sentimiento de lo sublime parece más un dolor que un placer. Pero, en el fondo de la discordancia aparece la concordancia; el dolor hace posible un placer. Cuando algo que excede a la imaginación por todas partes la pone en presencia de su límite, la imaginación sobrepasa su límite —aunque de manera negativa, por cierto— mediante la representación que se hace de la inaccesibilidad de la Idea racional y la conversión de esa inaccesibilidad misma en algo presente en la naturaleza sensible. «La imaginación, que fuera de lo sensible no encuentra

---

[12] *CJ,* § 26.

nada en donde apoyarse, se siente no obstante ilimitada debido a la desaparición de sus límites; y esta abstracción es una presentación del infinito que, por esta razón, sólo puede ser negativa, pero que, sin embargo, *ensancha* el alma»[13]. Tal es la concordancia-discordante de la imaginación y la razón: no sólo la razón tiene un «destino suprasensible», *sino también la imaginación.* En esta concordancia, el alma se siente como la unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades; nosotros mismos nos relacionamos con un hogar como con un «punto de concentración» en lo suprasensible.

Entonces se ve que la concordancia imaginación-razón no es simplemente supuesta, sino que es verdaderamente *engendrada,* engendrada en la discordancia. Por eso el sentido común que corresponde al sentimiento de lo sublime no se separa de una «cultura», como movimiento de su génesis[14]. Y en esta génesis es donde nos percatamos de lo esencial relativo a nuestro destino. En efecto, las Ideas de la razón son especulativamente indeterminadas, prácticamente indeterminadas. Esto ya es el principio de la diferencia entre lo sublime matemático de lo inmenso y lo sublime dinámico de la potencia (uno pone en juego la razón desde el punto de vista de la facultad de conocer, mientras que el otro lo hace desde el punto de vista de la facultad de de-

---

[13] *CJ,* § 29, «Observación general».
[14] *CJ,* § 29.

sear)[15]. De manera que, en lo sublime dinámico, el destino suprasensible de nuestras facultades parece como *la predestinación de un ser moral*. El sentido de lo sublime es engendrado en nosotros de tal manera que prepara una finalidad más alta y nos prepara para el advenimiento de la ley moral.

Punto de vista de la génesis

Lo difícil es encontrar el principio de una génesis análoga para el sentido de lo bello. Pues en lo sublime, todo es subjetivo, relación subjetiva entre facultades; lo sublime sólo se relaciona con la naturaleza por su proyección, y esta proyección se efectúa sobre lo informe o lo deforme de la naturaleza. También en lo bello nos encontramos ante una concordancia subjetiva; pero ésta tiene lugar con ocasión de formas objetivas, aunque a propósito de lo bello se plantea un problema de deducción que no se planteaba a propósito de lo sublime[16]. El análisis de lo sublime nos puso en la pista al presentarnos un sentido común no sólo supuesto, sino engendrado. Pero una génesis del sentido de lo bello plantea un problema más difícil, porque reclama un principio con alcance objetivo[17].

Sabemos que el placer estético es completamente desinteresado, pues no afecta en absoluto

---

15 *CJ*, § 24.
16 *CJ*, § 30.
17 De donde el lugar del análisis de lo Sublime en la *Crítica del juicio*.

a la existencia de un objeto. Lo bello no es objeto de un interés de la razón. *Pero puede unirse sintéticamente a un interés racional.* Supongamos que así sea: el placer de lo bello no deja de ser desinteresado, pero el interés al que se une puede servir como principio para una génesis de la «comunicabilidad» o de la universalidad de ese placer; lo bello no deja de ser desinteresado, pero el interés al que se une sintéticamente puede servir como regla para una génesis del sentido de lo bello como sentido común.

Si bien ésta es la tesis kantiana, hemos de averiguar cuál es el interés que se une a lo bello. Ante todo se pensará en un interés social empírico, que tan a menudo se enlaza a los objetos bellos y que es capaz de engendrar una suerte de gusto o de comunicabilidad del placer. Pero no hay duda de que lo bello se asocia a tal interés sólo *a posteriori*[18]. Únicamente un interés de la razón puede responder a las exigencias precedentes. Pero, ¿en qué puede consistir aquí un interés racional? No puede recaer sobre lo bello en sí mismo. Recae exclusivamente en *la aptitud de la naturaleza* para producir formas bellas, es decir, formas capaces de reflejarse en la imaginación. (Y la naturaleza presenta esta aptitud allí donde muy raramente llega el ojo humano como para reflejarlas efectivamente: por ejemplo, en el fondo de los océanos[19].) El interés unido a lo be-

[18] *CJ*, § 41.
[19] *CJ*, § 30.

llo no recae, pues, en la forma bella en tanto tal, sino en la *materia* que la naturaleza ha empleado para producir objetos capaces de reflejarse formalmente. No hay que asombrarse de que Kant, tras haber dicho que los colores y los sonidos no son bellos por sí mismos, agregue que son objeto de un «interés de lo bello»[20]. Además, si se busca cuál es la materia primera que interviene en la formación natural de lo bello, vemos que se trata de una materia fluida (el estado más antiguo de la materia), una parte de la cual se separa o se evapora y el resto se solidifica bruscamente (cfr. la formación de los cristales)[21]. Es decir, que el interés de lo bello no es parte integrante de lo bello ni del sentido de lo bello, sino que concierne a una producción de lo bello en la naturaleza, y desde ese punto de vista puede servir en nosotros como principio para una génesis del sentido de lo bello.

Todo el problema se resume en la siguiente pregunta: ¿qué clase de interés es éste? Hasta ahora hemos definido los intereses de la razón por un tipo de objetos que estarían necesariamente sometidos a una facultad superior. Pero no hay objetos sometidos a la facultad de sentir. La forma superior de la facultad de sentir no designa otra cosa que la armonía subjetiva y espontánea de nuestras facultades activas, sin que ninguna de ellas legisle sobre los objetos. Cuando considera-

[20] *CJ*, § 42.
[21] *CJ*, § 58.

mos la aptitud material de la naturaleza para producir formas bellas, no podemos concluir de ello la sumisión necesaria de esta naturaleza a una de nuestras facultades, sino únicamente su *concordancia inteligente* con el conjunto entero de nuestras facultades[22]. Además, sería inútil buscar un fin de la naturaleza cuando produce lo bello; la precipitación de la materia fluida se explica de manera puramente mecánica. La aptitud de la naturaleza se presenta, pues, como un poder sin finalidad, adecuada por azar al ejercicio armonioso de nuestras facultades[23]. El placer de este ejercicio es por sí mismo desinteresado; *experimentamos un interés racional por la concordancia contingente de las producciones de la naturaleza con nuestro placer desinteresado*[24]. Éste es el tercer interés de la razón: no se define por una sumisión necesaria, sino por una concordancia contingente de la naturaleza con nuestras facultades.

El simbolismo en la naturaleza

¿Cómo se presenta la génesis del sentido de lo bello? Al parecer, las materias libres de la naturaleza, los colores, los sonidos, no se relacionan simplemente con conceptos determinados del entendimiento, sino que desbordan el entendimien-

---

[22] *CJ*, Introducción, § 7.
[23] *CJ*, § 58.
[24] *CJ*, § 42.

to, «dan que pensar» mucho más que lo que el concepto contiene. Por ejemplo, no sólo relacionamos el color con un concepto del entendimiento que se aplicaría directamente a él, sino que además lo relacionamos con un concepto *completamente distinto,* que no tiene un objeto de intuición, sino que se asemeja al concepto del entendimiento porque plantea su objeto por analogía con el objeto de la intuición. Este concepto *distinto* es una Idea de la razón, que no se asemeja al primero sino desde el punto de vista de la reflexión. Así, el lis no sólo se relaciona con los conceptos de color o de flor, sino que además despierta la Idea de inocencia pura, cuyo objeto no es un análogo (reflexivo) del blanco de dicha flor[25]. Es que las Ideas son el objeto de una presentación indirecta en las materias libres de la naturaleza. Esta presentación indirecta se llama *simbolismo* y tiene como regla el interés por lo bello.

De esto se desprenden dos consecuencias: el entendimiento ve ilimitadamente ensanchados sus conceptos; la imaginación se siente liberada de la compulsión del entendimiento que padecía todavía en el esquematismo y resulta capaz de reflejar libremente la forma. En consecuencia, la concordancia de la imaginación, en tanto libre, y del entendimiento, en tanto indeterminado, no es simplemente supuesta: en cierto modo es algo animado, vivificado, engendrado por el interés de

[25] *CJ,* §§ 42 y 59.

lo bello. Las materias libres de la naturaleza sensible simbolizan las Ideas de la razón; así, permiten ampliarse al entendimiento y liberarse a la imaginación. El interés por lo bello da testimonio de una *unidad suprasensible* de todas nuestras facultades como «punto de concentración en lo suprasensible», de donde deriva su libre concordancia formal o su armonía subjetiva.

La unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades, y la libre concordancia que de ello deriva, son lo más profundo del alma. En efecto, cuando la concordancia de las facultades está determinada por una de ellas (el entendimiento en el interés especulativo, la razón en el interés práctico), suponemos que las facultades son capaces, *ante todo,* de una armonía libre (de acuerdo con el interés por lo bello), sin lo cual ninguna de sus determinaciones sería posible. Pero, por otra parte, la libre concordancia de las facultades debe hacer aparecer *ya* la razón como llamada a desempeñar el papel determinante en el interés práctico o en el dominio moral. Éste es el sentido en el que el destino suprasensible de todas nuestras facultades es la predestinación de un ser moral; o en que la idea de lo supransensible como unidad indeterminada de las facultades prepara la idea de lo suprasensible tal como la razón lo determina prácticamente (como principio de los fines de la libertad); o en que el interés de lo bello implica una disposición al ser moral[26].

[26] *CJ,* § 42.

Como dice Kant, *lo bello mismo es símbolo del bien* (con lo que quiere decir que el sentido de lo bello no es una percepción confusa del bien, que no hay relación analítica alguna entre el bien y lo bello, sino una relación sintética según la cual el interés de lo bello nos dispone a ser morales, nos destina a la moralidad)[27]. Así, la unidad indeterminada y la libre concordancia de las facultades no constituyen solamente lo *más profundo* del alma, sino que además preparan el advenimiento de lo *más elevado,* es decir, la supremacía de la facultad de desear, y hacen posible el paso de la facultad de conocer a esta facultad de desear.

El simbolismo en el arte, o el genio

Es verdad que todo lo que precede (el interés por lo bello, la génesis del sentido de lo bello y la relación de lo bello y el bien) sólo concierne a la belleza de la naturaleza. En efecto, todo descansa en el pensamiento de que la naturaleza ha producido la belleza[28]. Por esta razón lo bello en el arte no parece tener relación con el bien, y el sentido de lo bello en el arte no parece que pueda engendrarse a partir de un principio que nos destine a la moralidad. De ahí la palabra que usa Kant: «respetable». Es decir, el que sale de un museo para volverse a las bellezas de la naturaleza...

---

[27] *CJ*, § 59.
[28] *CJ*, § 42.

A menos que el arte también se muestre justificable, a su manera, por una materia y una regla suministradas por la naturaleza. Pero la naturaleza, aquí, sólo puede proceder por una disposición innata en el sujeto. El genio es precisamente esta disposición innata por la cual la naturaleza da al arte una regla sintética y una materia rica. Kant define al genio como la facultad de las *Ideas estéticas*[29]. A primera vista, una Idea estética es lo contrario de una Idea racional. Ésta es un concepto al que ninguna intuición se adecua; aquélla, una intuición a la que ningún concepto se adecua. Pero cabe preguntarse si esta relación inversa basta para describir la Idea estética. La Idea de la razón excede a la experiencia, ya sea porque no tiene objeto que le corresponda en la naturaleza (por ejemplo, seres invisibles); ya porque convierte un simple fenómeno de la naturaleza en un acontecimiento del espíritu (la muerte, el amor...). Hay por tanto algo inexpresable en la Idea de la razón. Pero la Idea estética excede a todo concepto, porque crea la intuición de otra naturaleza que la que nos es dada: otra naturaleza cuyos fenómenos serían verdaderos acontecimientos espirituales, y los acontecimientos del espíritu serían determinaciones naturales inmediatas[30]. «Da que pensar», fuerza a pensar. La Idea estética es lo mismo que la Idea racional: expresa lo que hay de inexpresable en ésta. Por eso

[29] *CJ*, § 57, observación 1.
[30] *CJ*, § 49.

aparece como representación «secundaria», una expresión segunda. Y por eso mismo se aproxima tanto al simbolismo (el genio también procede por ampliación del entendimiento y la liberación de la imaginación)[31]. Pero en lugar de presentar indirectamene la Idea en la naturaleza, la expresa secundariamente en la creación imaginativa de otra naturaleza.

El genio no es el gusto, pero *anima* el gusto en el arte al dotarlo de un alma o de una materia. Hay obras perfectas desde el punto de vista del gusto, pero que carecen de alma, es decir, de genio[32]. Eso se debe a que el gusto no es más que la concordancia formal de una imaginación libre y un entendimiento ampliado. Si no remite a una instancia más elevada como a una materia capaz de ensanchar precisamente el entendimiento y liberar la imaginación, es sombrío y muerto, meramente supuesto. En las artes, la concordancia de la imaginación y el entendimiento sólo se ve vivificado por el genio y sin el genio sería incomunicable. El genio es un llamamiento lanzado a otro genio; pero entre ambos el gusto se convierte en una suerte de intermediario, que permite esperar cuando el otro genio aún no ha nacido[33]. El genio expresa la unidad suprasensible de todas las facultades y la expresa como viva. Por tanto, suministra la regla según la cual

[31] *Ibíd.*
[32] *Ibíd.*
[33] *Ibíd.*

se pueden extender las conclusiones de lo bello en la naturaleza a lo bello en el arte. Pero no sólo lo bello en la naturaleza es símbolo del bien; también lo es lo bello en el arte, de acuerdo con la regla sintética y genética del genio[34].

A la estética *formal* del gusto agrega Kant una metafísica *material*, cuyos dos capítulos principales son el interés por lo bello y el genio, y que da testimonio de un romanticismo kantiano. Es notable que a la estética de la línea y de la composición, esto es, de la forma, añada Kant una metaestética de las materias, los colores y los sonidos. En la crítica del juicio, el clasicismo plenamente realizado y el romanticismo naciente encuentran un equilibrio complejo.

Es preciso no confundir las diversas maneras en que, según Kant, las Ideas de la razón son susceptibles de una presentación en la naturaleza sensible. En lo sublime, la presentación es directa, pero negativa, y se produce por proyección; en el simbolismo natural o en el interés por lo bello, la presentación es positiva, pero indirecta, y se realiza por reflexión; en el genio o en el simbolismo artístico, la presentación es positiva, pero segunda, y se realiza por creación de otra naturaleza. Más adelante veremos que la Idea es susceptible de un cuarto modo de presentación, el más perfecto, en la naturaleza concebida como sistema de fines.

[34] Contrariamente al § 42, el § 59 («La belleza, símbolo de la moralidad») vale tanto para el arte como para la naturaleza.

El juicio es siempre una operación compleja, que consiste en subsumir lo particular a lo general. El hombre del juicio es siempre un hombre del arte: un experto, un médico, un jurista. El juicio implica un verdadero don, un olfato[35]. Kant fue el primero que supo plantear el problema del juicio en el plano de su tecnicidad o de su originalidad propia. En textos célebres, Kant distingue dos casos: o bien lo general es dado, conocido, y sólo queda aplicarlo, es decir, determinar lo particular a lo que se aplica («uso apodíctico de la razón», «juicio determinante»); o bien lo general constituye un problema y es menester encontrarlo («uso hipotético de la razón», «juicio reflexionante»[36]). No obstante, esta distinción es mucho más complicada de lo que parece: debe ser interpretada, tanto desde el punto de vista de los ejemplos como de la significación.

Un primer error consistiría en creer que sólo el juicio reflexionante implica una invención. Incluso cuando lo general es dado, es menester el «juicio» para realizar la subsunción. Sin duda, la lógica trascendental se distingue de la lógica formal en que contiene reglas que indican la condición bajo la cual se aplica un concepto dado[37]. Pero estas reglas no se reducen al concepto: para apli-

---

[35] *CRP*, Analítica, «El juicio trascendental en general».
[36] *CRP*, Dialéctica, Apéndice, «Uso regular de las Ideas».
[37] *CRP*, Analítica, «El juicio trascendental en general».

car un concepto del entendimiento hace falta el esquema, que es un acto inventivo de la imaginación capaz de indicar la condición en la cual los casos particulares se subsumen al concepto. También el esquematismo es un «arte», y el esquema, un esquema de los «casos que caen bajo la ley». Por tanto, sería erróneo creer que el entendimiento juzga por sí mismo: el entendimiento no puede hacer otra cosa con los conceptos que usarlos para juzgar, pero este uso implica un acto original de la imaginación y también un acto original de la razón (por eso, en la *Crítica de la razón pura* el juicio determinante aparece como un ejercicio de la razón). Siempre que Kant habla del juicio como facultad, se ocupa de destacar la originalidad de su acto, la especificidad de su producto. Pero el juicio implica siempre diversas facultades y expresa la concordancia de esas facultades entre sí. Se dice que el juicio es determinante cuando expresa la concordancia de facultades bajo una facultad determinante, es decir, cuando determina un objeto en conformidad con una facultad que se ha puesto previamente como legisladora. Así, el juicio teórico expresa la concordancia de las facultades que determina un objeto en conformidad con el entendimiento legislador. De la misma manera, hay un juicio práctico que determina si una acción posible es un caso sometido a la ley moral: expresa la concordancia del entendimiento y la razón, presidida por ésta. En el juicio teórico la imaginación suministra un esquema en conformidad con el concepto del en-

tendimiento; en el juicio práctico, el entendimiento suministra un tipo de conformidad con el concepto del entendimiento; en el juicio práctico, el entendimiento suministra un tipo en conformidad con la ley de la razón. Es lo mismo decir que el juicio determina un objeto, que la concordancia de las facultades está determinada o que una de las facultades ejerce una función determinante o legisladora.

Por eso es importante fijar los ejemplos correspondientes a los dos tipos de juicio, el «determinante» y el «reflexionante». Tomemos un médico que sabe qué es la tifoidea (concepto), pero que no la reconoce en un caso particular (juicio o diagnóstico). Se tenderá a ver en el diagnóstico (que implica un don y un arte) un ejemplo de juicio determinante, pues se supone que se conoce el concepto. Pero en relación a un caso particular dado, el concepto no es dado: es problemático o completamente indeterminado. En realidad, el diagnóstico es un ejemplo de juicio reflexionante. Si buscamos en la medicina un ejemplo de juicio determinante, tenemos que pensar más bien en una decisión terapéutica: aquí, el concepto es dado efectivamente en relación con un caso particular, pero lo difícil es aplicarlo (contraindicaciones en función del enfermo, etc.).

No menos arte o invención hay en el juicio reflexionante. *Pero este arte tiene allí otra distribución*. En el juicio determinante, el arte está en cierto modo «oculto»: el concepto, ya se trate de un concepto del entendimiento, ya de una ley

de la razón, es dado; por tanto, hay una facultad legisladora, que dirige o determina la aportación original de las otras facultades, pese a lo difícil de apreciar de esa aportación. Pero en el juicio reflexionante, nada es dado desde el punto de vista de las facultades activas: sólo se presenta una materia bruta, que, en sentido estricto, no es «representada». Por tanto, todas las facultades activas se ejercen libremente en relación con ella. El juicio reflexionante expresará *un acuerdo libre y determinado* entre todas las facultades. El arte, que en el juicio determinante permanecía oculto y subordinado, se hace manifiesto y se ejerce libremente en el juicio reflexionante. Podemos descubrir por «reflexión» un concepto ya existente; pero el juicio reflexionante será mucho más puro si no contiene concepto alguno de la cosa que libremente refleja, o si el concepto, de alguna manera, se ensancha, se hace ilimitado, indeterminado.

En verdad, el juicio determinante y el juicio reflexionante no son dos especies de un mismo género. El juicio reflexionante manifiesta y libera un fondo que estaba oculto en el otro. Pero el otro sólo era juicio gracias a ese fondo vivo. De otra manera resulta incomprensible que la *Crítica del juicio* lleve precisamente ese título, aunque sólo se refiera al juicio reflexionante. Ocurre que toda concordancia determinada de facultades bajo una facultad determinante y legisladora supone la existencia y la posibilidad de una concordancia libre indeterminada. En esta concordancia libre el juicio no sólo es original (lo que ya era en el

caso del juicio determinante), sino que también manifiesta el principio de su originalidad. Según este principio, nuestras facultades difieren en naturaleza y, sin embargo, no por eso se resiente la concordancia libre y espontánea entre ellas, que hace luego posible su ejercicio bajo la presidencia de alguna de ellas según una ley de los intereses de la razón. Siempre el juicio es irreductible u original: por eso se puede decir que es «una» facultad (don o arte específico). Nunca consiste en una sola facultad, sino en la concordancia de facultades, ya sea en una concordancia previamente determinada por la que desempeña el papel legislador, ya sea, más profundamente, en una concordancia libre indeterminada, que constituye el objeto último de una «crítica del juicio» en general.

DE LA ESTÉTICA A LA TEOLOGÍA

Cuando se aprehende la facultad de conocer en su forma superior, lo que legisla *en* ella es el entendimiento; cuando se aprehende la facultad de desear en su forma superior, lo que legisla en ella es la razón. *Cuando se aprehende la facultad de sentir en su forma superior, lo que legisla en ella es el juicio*[38]. Sin embargo, este caso es distinto de los otros dos: el juicio estético es reflexionante; no legisla sobre objetos, sino únicamente sobre sí mismo; no expresa una determinación de

[38] *CJ*, Introducción, §§ 3 y 9.

objeto bajo una facultad determinante, sino una libre concordancia de todas las facultades a propósito de un objeto reflejo. Tenemos que preguntar si no hay otro tipo de juicio reflexionante o si la libre concordancia de facultades subjetivas no tiene otra manisfestación que el juicio estético.

Sabemos que la razón, *en su interés especulativo*, forma Ideas cuyo sentido es meramente regulador. Esto quiere decir que no tienen objeto determinado desde el punto de vista del conocimiento, sino que su función es conferir el máximo de unidad sistemática a los conceptos del entendimiento. Mas no por eso tienen menos valor objetivo, aunque «indeterminado»; pues no pueden conferir unidad sistemática a los conceptos sin prestar una unidad semejante a los fenómenos considerados en su materia o en su particularidad. Esta unidad, admitida como inherente a los fenómenos, es una *unidad final* de las cosas (máximo de unidad en la mayor variedad posible, sin que se pueda decir hasta dónde llega). Es imposible concebir esta unidad si no es en conformidad con un *fin natural*; en efecto, la unidad de lo diverso exige una relación de la diversidad con un fin determinado, en conformidad con los objetos que se pone en relación con dicha unidad. En este concepto de fin natural, la unidad nunca es otra cosa que presumida o supuesta como conciliable con la diversidad de las leyes empíricas particulares[39]. En consecuencia, no

---

[39] *CJ*, Introducción, § 5 (cfr. *CRP*, Dialéctica, Apéndice).

expresa un acto por el cual la razón sería legisladora. Tampoco el entendimiento legisla. El entendimiento legisla sobre los fenómenos, pero sólo en tanto se los considera en la *forma* de su intuición; sus actos legislativos (categorías) constituyen leyes *generales* y se ejercen sobre la naturaleza como objeto de experiencia *posible* (todo cambio tiene una causa..., etc.). Pero el entendimiento nunca determina *a priori* la *materia* de los fenómenos, el detalle de la experiencia *real* o las leyes *particulares* de tal o cual objeto. Éstas sólo son conocidas empíricamente y siguen siendo contingentes en relación con nuestro entendimiento.

Toda ley implica necesidad. Pero la unidad de las leyes empíricas, desde el punto de vista de su particularidad, debe pensarse como una unidad tal que únicamente *otro entendimiento que el nuestro* podría dar necesariamente a los fenómenos. Un «fin» se define precisamente por la representación del efecto como motivo o fundamento de la causa; la unidad final de los fenómenos remite a un entendimiento capaz de servirle como principio o sustrato, en el cual la representación del todo sería causa del mismo todo en tanto efecto (entendimiento-arquetipo, intuitivo, definido como causa suprema inteligente e intencional). Pero sería erróneo pensar que ese entendimiento existe en realidad, o que los fenómenos sean producidos efectivamente de esta manera: el entendimiento-arquetipo expresa un carácter propio de nuestro entendimiento, a saber,

nuestra impotencia para determinar por nosotros mismos lo particular, nuestra impotencia para concebir la unidad final de los fenómenos según otro principio que el de la causalidad intencional de una causa suprema[40]. En este sentido imprime Kant una transformación profunda a la noción dogmática del entendimiento infinito: el entendimiento arquetipo ya no expresa al infinito otra cosa que el *límite* propio de nuestro entendimiento, el punto en el que éste deja de ser legislador en nuestro propio interés especulativo y en relación con los fenómenos. «Según la constitución particular de mis facultades de conocer, no puedo, respecto de la posibilidad de la naturaleza y de su producción, juzgar de otra manera que imaginando una causa que actúa por intención»[41].

La finalidad de la naturaleza está ligada, pues, a un movimiento doble. Por una parte, *el concepto de fin natural deriva de las Ideas de la razón* (en tanto expresa la unidad final de los fenómenos): «Subsume la naturaleza bajo una causalidad que sólo la razón puede concebir»[42]. Pero no debe confundírselo con una Idea racional, pues, en conformidad con esta causalidad, el efecto es dado ciertamente en la naturaleza: «De ahí que el concepto de fin natural se distinga de todas las otras ideas»[43]. A diferencia de una Idea de la razón, el concepto de fin natural tiene un

---

[40] *CJ*, § 77.
[41] *CJ*, § 75.
[42] *CJ*, § 74.
[43] *CJ*, § 77.

objeto dado; a diferencia de un concepto del entendimiento, no determina su objeto. En efecto, interviene para permitir a *la imaginación* «reflexionar» sobre el objeto de manera indeterminada, a fin de que el *entendimiento* «adquiera» conceptos en conformidad con las Ideas de la *razón* misma. El concepto de fin natural es un concepto de reflexión que deriva de las Ideas reguladoras: en él todas nuestras facultades se armonizan y entran en una concordancia libre, gracias a la cual reflexionamos sobre la naturaleza desde el punto de vista de sus leyes empíricas. Por tanto, el juicio teleológico es un segundo tipo de juicio reflexionante.

A la inversa, *a partir del concepto de fin natural determinamos un objeto de la Idea racional.* Sin duda, la Idea no tiene en sí misma un objeto determinado; pero su objeto es determinable por analogía con los objetos de la experiencia. Ahora bien, esta determinación indirecta y analógica (que se concilia perfectamente con la función reguladora de la Idea) sólo es posible en la medida en que los objetos de la experiencia presentan esta unidad final natural, en relación con la cual el objeto de la Idea debe servir como principio o sustrato. Por eso, lo que obliga a determinar a Dios como causa suprema intencional que actúa a manera de entendimiento es el concepto de unidad final o de fin natural. En este sentido, Kant insiste mucho en la necesidad de pasar de una teleología natural a la teología física. El camino inverso sería un mal camino, pues

daría testimonio de una «razón inversa» (la idea desempeñaría entonces un papel constitutivo y no ya regulador; el juicio teleológico se aprehendería como determinante). En la naturaleza no encontramos fines divinos intencionales; por el contrario, partimos de fines que son ante todo los de la naturaleza y les agregamos la Idea de una causa divina intencional como condición de su comprensión. No imponemos «violenta y dictatorialmente fines a la naturaleza; por el contrario, reflexionamos sobre la unidad final natural, empíricamente conocida en la diversidad, para elevarnos hasta la Idea de una causa suprema determinada por analogía[44]. El conjunto de estos dos movimientos define un nuevo modo de presentación de la Idea, un último modo que se distingue de los que hemos analizado hasta ahora.

¿Qué diferencia hay entre los dos tipos de juicio, el teleológico y el estético? Debemos considerar que el juicio estético ya manifiesta una verdadera finalidad. Pero se trata de una finalidad *subjetiva, formal, que excluye todo fin* (objetivo o subjetivo). Esta finalidad estética es subjetiva, pues consiste en la libre concordancia de las facultades entre sí[45]. No cabe duda de que hace entrar en juego la forma del objeto, pero la forma es precisamente lo que la imaginación refleja del objeto mismo. Objetivamente se trata, por tanto, de

[44] *CRP*, Dialéctica, Apéndice, «El fin final de la dialéctica natural». *CJ*, §§ 68, 75 y 85.

[45] De ahí, *CJ*, § 34, la expresión «finalidad subjetiva recíproca».

una pura forma subjetiva de la finalidad, que excluye todo fin material determinado (la belleza de un objeto no se evalúa ni por su empleo, ni por su perfección interna, ni en relación con un interés práctico, cualquiera que sea[46]). Se objetará que interviene la naturaleza, como hemos visto, por su aptitud material para producir la belleza; en este sentido debemos hablar ya, a propósito de lo bello, de una concordancia contingente de la naturaleza con nuestras facultades. Esta aptitud material es para nosotros incluso el objeto de un «interés» particular. Pero este interés no forma parte del sentido de lo bello, aun cuando nos proporcione un principio según el cual pueda engendrarse este sentido. Aquí, la concordancia contingente de la naturaleza y de nuestras facultades es en cierto modo exterior a la libre concordancia de las facultades entre sí: la naturaleza nos proporciona únicamente la ocasión *exterior* «de aprehender la finalidad *interna* de la relación de nuestras facultades subjetivas»[47]. La aptitud material de la naturaleza no constituye un fin natural (que vendría a contradecir la idea de una finalidad sin fin): «Es favor con que cogemos nosotros la naturaleza, *pero no es favor que ella nos concede*»[48].

La finalidad, en estos diferentes aspectos, es el objeto de una representación «estética». Ahora

[46] *CJ*, §§ 11 y 15.
[47] *CJ* § 58.
[48] *Ibíd.*

bien, vemos que, en esta representación, el juicio reflexionante apela a principios particulares de muchas maneras: por una parte, la libre concordancia de las facultades como fundamento de este juicio (causa formal); por otra parte, la facultad de sentir como materia o causa material, en relación con la cual el juicio define un placer particular como estado superior; por otra parte, la forma de la finalidad sin fin como causa final; por último, el interés esencial por lo bello, como *causa fiendi*, según la cual se engendra el sentido de lo bello que se expresa en derecho en el juicio estético.

Cuando consideramos el juicio teleológico, nos encontramos ante una representación completamente distinta de la finalidad. Ahora se trata de una finalidad *objetiva, material, que implica fines*. Lo dominante es la existencia de un concepto de fin natural que expresa empíricamente la unidad final de las cosas en función de su diversidad. La «reflexión» cambia de sentido: ya no es reflexión formal del objeto sin concepto, sino concepto de reflexión por el cual se reflexiona sobre la materia del objeto. En este concepto, nuestras facultades se ejercen libre y armoniosamente. Pero aquí la libre concordancia de las facultades queda comprendida en la concordancia contingente de la naturaleza y las facultades. De manera que, en el juicio teleológico, debemos considerar que la naturaleza nos concede verdaderamente un favor (y cuando pasamos de la teología a la estética, consideramos que la producción natural de cosas bellas *ya* era un favor que la naturaleza nos

concedía)[49]. La diferencia entre los dos juicios consiste en que el juicio teleológico no remite a principios particulares (salvo en su uso o en su aplicación). Implica, sin duda, la concordancia de la razón, la imaginación y el entendimiento, sin que éste legisle; pero este punto en que el entendimiento abandona sus pretensiones legisladoras forma parte plenamente del *interés especulativo* y queda comprendido en el dominio de *la facultad de conocer*. Por esto el fin natural es el objeto de una «representación lógica». No cabe duda de que en el juicio teleológico hay un placer de la reflexión; no experimentamos placer en la medida en que la naturaleza está sometida a la facultad de conocer, sino en la medida en que la naturaleza concuerda de manera contingente con nuestras facultades subjetivas. Pero, aún entonces, este placer teleológico se confunde con el conocimiento: no define un estado superior de la facultad de sentir considerada en sí misma, sino más bien un efecto de la facultad de conocer sobre la facultad de sentir[50].

Es fácil de explicar que el juicio teleológico no remita a un principio *a priori* particular. Es que está preparado para el juicio estético y sería incomprensible sin esta preparación[51]. La finalidad formal estética nos «prepara» para formar un con-

---

[49] *CJ*, § 67.
[50] *CJ*, Introducción, § 6.
[51] *CJ*, Introducción, § 8.

cepto de fin que se agrega al principio de finalidad, lo completa y lo aplica a la naturaleza; la propia reflexión sin concepto nos prepara para formar un concepto de reflexión. De esta suerte, no hay problema de génesis en lo que se refiere a un sentido común teleológico; éste se admite o se presume en beneficio del interés especulativo, forma parte del sentido común lógico, pero de alguna manera lo esboza ya el sentido común estético.

Si consideramos los intereses de la razón correspondientes a las dos formas del juicio reflexionante, encontramos el tema de una «preparación», pero en otro sentido. La estética pone de manifiesto una libre concordancia de las facultades, que, en cierta manera, se asocia a un interés especial por lo bello; ahora bien, este interés nos predestina a ser morales y, por tanto, prepara el advenimiento de la ley moral o la supremacía del *interés práctico puro*. La teleología, por su parte, manifiesta una concordancia libre de las facultades, esta vez en el *interés especulativo:* «bajo» la relación de las facultades tal como la determina el entendimiento legislador, descubrimos la libre armonía de todas las facultades entre sí, de donde el conocimiento extrae una vida propia (hemos visto que el juicio determinante, en el conocimiento, implicaba un fondo vivo que únicamente se revela en la «reflexión»). Por tanto, es necesario pensar que el juicio reflexionante en general hace posible el paso de la facultad de conocer a la de desear —del interés especulativo al

práctico— y prepara la subordinación del primero al segundo, al mismo tiempo que la finalidad hace posible el paso de la naturaleza a la libertad o prepara la realización de la libertad en la naturaleza[52].

[52] *CJ*, Introducción, §§ 3 y 9.

Conclusión

Los fines de la razón

Doctrinas de las facultades

Las tres críticas presentan un verdadero sistema de permutaciones. En primer lugar, las facultades se definen según las relaciones de la representación en general (conocer, desear, sentir). En segundo lugar, como fuentes de las representaciones (imaginación, entendimiento, razón). Según la facultad que consideremos en el primer sentido, hay una facultad que, en el segundo sentido, está llamada a legislar sobre objetos y a distribuir a las otras su tarea *específica:* así, el entendimiento en la facultad de conocer, la razón en la facultad de desear. Es verdad que, en la crítica del juicio, la imaginación no accede por su cuenta a una función legisladora. Pero se libera, de manera que todas las facultades en conjunto entran en una concordancia libre. Las dos primeras críticas exponen una relación de las facultades determinada por una de ellas; la última crítica

descubre más profundamente una concordancia libre e indeterminada de las facultades, como condición de posibilidad de toda relación determinada.

Esta concordancia libre aparece de dos maneras: *en* la facultad de conocer, como fondo supuesto por el entendimiento legislador; y por sí misma, como germen que nos destina *a* la razón legisladora o a la facultad de desear. También es lo más profundo del alma, pero no lo más elevado. *Lo más elevado* es el interés práctico de la razón, el que corresponde a la facultad de desear y al que se subordina la facultad de conocer o el interés especulativo mismo.

La originalidad de la doctrina kantiana de las facultades consiste en que su forma superior nunca las abstrae de su finitud humana, ni suprime su diferencia de naturaleza. En el primer sentido de la palabra y en tanto específicas y finitas, las facultades acceden a una forma superior; y en el segundo sentido, las facultades acceden al papel legislador.

El dogmatismo afirmaba una armonía entre el sujeto y el objeto y para garantizar esta armonía invocaba a Dios (que gozaba de facultades infinitas). Las dos primeras críticas sustituyen esto por la idea de una sumisión necesaria del objeto al sujeto «finito»: nosotros, los legisladores, en nuestra finitud (incluso la ley moral es el hecho de una razón finita). Ésta es precisamente la revolución copernicana[1]. Pero, desde este punto de

---

[1] Cfr. los comentarios de M. Vuillemin sobre la «finitud constitutiva», en *L'héritage kantien et la révolution copernicienne.*

vista, la crítica del juicio parece plantear una dificultad particular. En efecto, cuando, bajo la relación determinada de las facultades descubre Kant una libre concordancia, ¿no hace, simplemente, sino reintroducir la idea de armonía y de finalidad? Y por partida doble, en la llamada concordancia «final» entre las facultades (finalidad subjetiva) y en la llamada concordancia «contingente» de la naturaleza y de las facultades mismas (finalidad objetiva).

Sin embargo, lo esencial no es eso. Lo esencial es que la crítica del juicio ofrece una nueva teoría de la finalidad que corresponde al punto de vista trascendental y se compagina perfectamente con la idea de legislación. Esta tarea se realiza en la medida en que *la finalidad ya no tiene un principio teológico, sino que más bien la teología tiene un fundamento final» humano*. De ahí la importancia de las dos tesis de la crítica del juicio: la concordancia final de las facultades es objeto de una génesis particular; la relación final de la naturaleza y el hombre es el resultado de una actividad práctica propiamente humana.

Teoría de los fines

El juicio teleológico no remite, como el estético, a un principio que sirva de fundamento *a priori* de su reflexión. De esta suerte, debe estar preparado por el juicio estético, y el concepto de un fin natural supone ante todo la forma pura de

la finalidad sin fin. Pero, en cambio, cuando llegamos al concepto de fin natural, al juicio teleológico se le plantea un problema que no se planteaba al juicio estético: la estética dejaba al gusto el cuidado de decidir qué objeto debía juzgarse bello, mientras que la teleología, por el contrario, exige reglas que indiquen las condiciones en las que se juzga una cosa según el concepto de fin natural[2]. El orden de deducción, por tanto, es el siguiente: de la forma de la finalidad al concepto de fin natural (que expresa la unidad final de los objetos desde el punto de vista de su materia o de sus leyes particulares); y del concepto de fin natural a su aplicación en la naturaleza (que expresa mediante la reflexión qué objetos deben ser juzgados según ese concepto).

Esta aplicación es doble: o bien aplicamos el concepto de fin natural a dos objetos de los que uno es causa y el otro efecto y de esta manera introducimos la idea del efecto en la causalidad de la causa (por ejemplo, la arena como medio en relación con los bosques de pinos). O bien los aplicamos a la misma cosa como causa y efecto de sí misma, es decir, a una cosa cuyas partes se produzcan recíprocamente en su forma y en su conexión (seres organizados que se organizan a sí mismos): de esta manera introducimos la idea del todo, no en tanto causa de la existencia de la cosa («pues entonces sería un producto del arte»), sino en tanto fundamento de

[2] *CJ*, Introducción, 8.

su posibilidad como producto de la naturaleza desde el punto de vista de la reflexión. En el primer caso, la finalidad es externa; en el segundo, interna[3]. Pero estas dos finalidades tienen relaciones complejas.

Por una parte, la finalidad externa por sí misma es puramente relativa e hipotética. Para que deje de serlo tendríamos que ser capaces de determinar un *último fin,* lo cual es imposible por observación de la naturaleza. Sólo observamos medios que ya son fines en relación con su causa y fines que todavía son medios en relación con otra cosa. Por tanto, nos vemos obligados a subordinar la finalidad externa a la finalidad interna, es decir, a considerar que una cosa no es un medio sino en la medida en que el fin al que sirve sea un ser organizado[4].

Pero, por otra parte, es dudoso que la finalidad interna no remita a su vez a una suerte de finalidad externa y no plantee la cuestión (aparentemente irresoluble) de un último fin. En efecto, cuando aplicamos el concepto de fin natural a los seres organizados, nos vemos llevados a la idea de que la naturaleza entera es un sistema según la regla de los fines[5]. A partir de los seres organizados, se nos remite a relaciones exteriores entre estos seres, relaciones que deberían cubrir

---

[3] *CJ,* §§ 63-65.
[4] *CJ,* § 82.
[5] *CJ,* § 67. (Es inexacto creer que, según Kant, la finalidad externa se subordina absolutamente a la finalidad interna. La inversa es verdadera desde otro punto de vista.)

el conjunto del universo[6]. Pero la naturaleza, precisamente, sólo podría formar semejante sistema (en lugar de un simple agregado) en función de un último fin. Ahora bien, está claro que ningún ser organizado puede constituir ese fin: tampoco, y menos aún, el hombre en tanto especie animal. Es que un último fin implica *la existencia* de algo como fin; pero la finalidad interna en los seres organizados sólo concierne a su *posibilidad*, sin considerar si su propia existencia es un fin. La finalidad interna plantea tan sólo este interrogante: ¿por qué determinadas cosas que existen tienen tal o cual forma? Pero deja intacto este otro interrogante: ¿por qué existen cosas con esta forma? Sólo se podría llamar «último fin» a un ser tal que contuviera *en sí mismo* el fin de su existencia; la idea de último fin implica, por tanto, la de *fin final,* que excede todas nuestras posibilidades de observación en la naturaleza sensible y todos los recursos de nuestra reflexión[7].

Un fin natural es un fundamento de posibilidad; un último fin es una razón de existencia; un fin final es un ser que posee en sí mismo la razón de su existencia. *Pero, ¿qué es un fin final?* Sólo puede serlo aquello que se puede formar un concepto de fines; únicamente el hombre en tanto ser racional puede encontrar en sí mismo el fin de su existencia. ¿Se trata del hombre en tanto busca la felicidad? No, pues la felicidad como

---

[6] *CJ*, § 82.
[7] *CJ*, §§ 82, 84.

fin deja por completo en pie la siguiente pregunta: ¿por qué existe el hombre (en una «forma» tal que se esfuerza en hacer feliz su existencia)?[8]. ¿Se trata del hombre en tanto conoce? No hay duda de que el interés especulativo constituye el conocimiento como fin; pero este fin no sería nada si la existencia del que conoce no fuera ya un fin final[9]. Al conocer, formamos tan sólo un concepto de fin natural desde el punto de vista de la reflexión, no una idea de fin final. No hay duda de que con ayuda de ese concepto podemos determinar indirecta y analógicamente el objeto de la Idea especulativa (Dios como autor inteligente de la naturaleza). Pero la pregunta «¿por qué creó Dios la naturaleza?» es una pregunta absolutamente inaccesible a esa determinación. En este sentido Kant recuerda constantemente la insuficiencia de la teleología natural como fundamento de una teología: la determinación de la Idea de Dios a la que llegamos por esta vía sólo nos provee de una opinión, no de una creencia[10]. En resumen, la teleología natural justifica el concepto de una causa creadora inteligente, pero sólo desde el punto de vista de la *posibilidad* de las cosas existentes. La cuestión de un fin final en el acto de crear (¿para qué *la existencia* del mundo y del propio hombre?) excede

---

[8] *CJ*, § 86.
[9] *Ibíd.*
[10] *CJ*, §§ 85, 91 y «Observación general sobre la teleología».

toda teleología natural, que ni siquiera puede concebirla[11].

«Un fin final sólo es un concepto de nuestra razón práctica»[12]. En efecto, la ley moral prescribe un fin sin condición, en el cual la razón se aprehende a sí misma como fin y la libertad se da necesariamente un contenido como fin supremo determinado por la ley. A la pregunta «¿qué es un fin final?» tenemos que responder: el hombre, pero el hombre como noúmeno y existencia suprasensible, el hombre como ser moral. «*A propósito del hombre considerado como ser moral, ya no se puede preguntar por qué existe;* su existencia contiene en sí el fin supremo...»[13]. Este fin supremo es la organización de los seres racionales bajo la ley moral o la libertad como razón de existencia que el ser racional contiene en sí. Aquí aparece la unidad absoluta de una *finalidad práctica* y de una *legislación incondicionada*. Esta unidad forma la «teleología moral», mientras que la finalidad práctica está determinada *a priori* en nosotros mismos con su ley[14].

Por tanto, el fin final es determinable y está determinado prácticamente. Ahora bien, sabemos cómo, según la segunda crítica, esta determinación entraña a su vez una determinación práctica de la Idea de Dios (como autor *moral),* sin la cual sería imposible pensar el fin final como rea-

[11] *CJ,* § 85.
[12] *CJ,* § 88.
[13] *CJ,* § 84.
[14] *CJ,* § 87.

lizable. De todas maneras, siempre la teología se funda en una teleología (y no a la inversa). Pero de inmediato nos elevamos de una teleología natural (concepto de reflexión) a una teología física (determinación especulativa de la Idea reguladora, Dios como autor *inteligente);* que esta determinación especulativa se conciliara con la simple regulación se debía precisamente a la medida en que era completamente insuficiente, pues estaba empíricamente condicionada y no nos decía nada acerca del fin final de la creación divina[15]. Ahora, por el contrario, pasamos *a priori* de una teleología práctica (concepto prácticamente determinante del fin final) a una teología moral (determinación práctica suficiente de la Idea de un Dios *moral* como objeto de creencia). No se piense que la teleología natural es inútil, pues es la que nos impulsa a buscar una teología, pero es incapaz de propocionarla verdaderamente. No se piense tampoco que la teología moral «completa» la teología física, ni que la determinación práctica de las Ideas completa la determinación especulativa analógica. En realidad, la sustituye, según *otro interés de la razón*[16]. Desde el punto de vista de ese otro interés determinamos el hombre como fin final, y fin final para el conjunto de la creación divina.

[15] *CJ,* § 88.
[16] *CJ,* «Observación general sobre la teleología».

La última pregunta es: ¿de qué manera el fin final es también último fin de la naturaleza? En otros términos: ¿cómo el hombre, que sólo es fin final en su existencia suprasensible y como noúmeno, puede ser último fin de la *naturaleza sensible?* Sabemos que, en cierto modo, el mundo suprasensible ha de estar unido al sensible: *el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin impuesto por su ley.* Esta realización es posible bajo dos tipos de condiciones: condiciones divinas (la determinación práctica de las Ideas de la razón, que hace posible un Soberano Bien como concordancia del mundo sensible y el mundo suprasensible, de la felicidad y la moralidad); y condiciones terrenales (la finalidad en la estética y en la teleología, como lo que hace posible una realización del Soberano Bien, es decir, la conformidad de lo sensible a una finalidad más elevada). Por tanto, la realización de la libertad también es la efectuación del Soberano Bien: «Unión del mayor bienestar de las criaturas racionales en el mundo con la condición más elevada del Bien moral»[17]. En este caso, el fin final *incondicional* es último fin de la naturaleza sensible, *bajo las condiciones* que lo ponen como necesariamente realizable y con el deber de realizarlo por parte de esta naturaleza.

[17] *CJ,* § 88.

En la medida en que el último fin no es otra cosa que el fin final, es el objeto de una paradoja fundamental: el último fin de la naturaleza sensible es un fin que esta naturaleza no puede realizar por sí misma[18]. No es que la naturaleza realice la libertad, sino que el concepto de libertad se realiza o se efectúa en la naturaleza. La efectuación de la libertad y del Soberano Bien en el mundo sensible implica pues una actividad sintética original del hombre: *la Historia* es esa efectuación, de modo que no hay que confundirla con un simple desarrollo de la naturaleza. La idea del último fin implica una relación final de la naturaleza y el hombre; pero esa relación sólo es posible gracias a la finalidad natural. En sí misma y desde el punto de vista formal es independiente de esta naturaleza sensible y debe ser establecida, instaurada por el hombre[19]. La instauración de la relación final es la formación de una constitución civil perfecta y ésta es el objeto más elevado de la Cultura, el fin de la historia o del Soberano Bien propiamente terrenal[20].

Esta paradoja se explica fácilmente. La naturaleza sensible, en tanto fenómeno, tiene lo suprasensible como sustrato. Únicamente en ese sustrato se concilian el mecanismo y la finalidad de la naturaleza sensible: el primero, en lo referente a lo que hay en ella de necesario como obje-

---

18 *CJ*, § 84.
19 *CJ*, § 83.
20 *Ibíd.* Y también *Idea de una historia universal (IHU)*, prop. 5-8.

to de los sentidos; la segunda, en lo referente a lo que hay en ella de contingente como objeto de la razón[21]. Por tanto, el que la naturaleza sensible no sea suficiente para realizar lo que, sin embargo, es «su» último fin, es una *astucia* de la naturaleza suprasensible; pues este fin no es otra cosa que lo suprasensible en tanto debe ser efectuado (es decir, tener un efecto en lo sensible). «La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo lo que excede la gestión mecánica de su existencia animal y no participe en ninguna otra felicidad o perfección que la que ella misma, con independencia del instinto, se crea con su propia razón»[22]. De esta manera, lo que en la concordancia de la naturaleza sensible con las facultades del hombre hay de *contingente* es una suprema apariencia trascendental que oculta una astucia de lo suprasensible. Pero cuando hablamos del efecto de lo suprasensible en lo sensible o de la realización del concepto de libertad, nunca hemos de creer que la naturaleza sensible como fenómeno está *sometida* a la ley de la libertad o de la razón. Semejante concepción de la historia implicaría que los acontecimientos estuvieran determinados por la razón, y por la razón tal como existe *individualmente* en el hombre en tanto noúmeno; los acontecimientos pondrían de manifiesto entonces un «plan racional *personal*» de los hom-

[21] *CJ*, § 77.
[22] *IHU*, prop. 3.

bres[23]. Pero la historia, tal como aparece en la naturaleza sensible, nos muestra todo lo contrario: puras relaciones de fuerzas, antagonismos de tendencias, que forman un tejido de locura y de vanidad pueril. Lo que ocurre es que la naturaleza sensible permanece siempre sometida a las leyes que le son propias, pero puesto que es incapaz de realizar su último fin, tiene la obligación, *en conformidad con sus propias leyes,* de hacer posible la realización de ese fin. Mediante el mecanismo de fuerzas y el conflicto de tendencias (cfr. «la insociable sociabilidad»), la naturaleza sensible que hay en el hombre preside el establecimiento de una Sociedad, único medio en el cual puede realizarse históricamente el último fin[24]. De esta suerte, lo que desde el punto de vista de los proyectos de una razón personal *a priori* parece absurdo, puede ser un «plan de la naturaleza» para asegurar empíricamente el desarrollo de la razón en el marco de la *especie* humana. La historia debe juzgarse desde el punto de vista de la especie y no de la razón personal[25]. Por tanto, hay una segunda astucia de la naturaleza, que no debemos confundir con la primera (las dos constituyen la historia). Según esta segunda astucia, la naturaleza suprasensible ha querido que, incluso en el hombre, lo sensible procediera de acuerdo con sus leyes propias para ser capaz de recibir finalmente el efecto de lo suprasensible.

---

[23] *IHU,* introducción.
[24] *IHU,* prop. 4.
[25] *IHU,* prop. 2.